

- ARTURO ANDRES ROIG Y EL PROBLEMA EPISTEMOLOGICO

*“¡Organiza tan
fácilmente un mundo
fantástico! ¿Y quien
sabe si ese mundo no es
un espejismo de la
verdad? Es quizás, de
los dos mundos, el más
real”.*

(Dostoievski, “*Las noches blancas*”¹)

I.- ¿Qué es Filosofía?

Recorriendo rápidamente la historia de la filosofía nos damos cuenta de que uno de los principales problemas tanto en Mo-Tseu como en Platón, Berkeley, Hume, Hegel, Husserl o Heidegger siempre fue el de la percepción del mundo, cuando no del mundo sensible, o sea la relación dialéctica entre el sujeto y el objeto, o por que no decirlo así entre el Ser y el Pensar.

Para parafrasear a Hegel en *Creer y Saber*, el punto parece centrarse en la posibilidad de la existencia del mundo sensible fuera de nuestro pensamiento, ora que el mundo sensible no sea más que ilusión de nuestros sentidos, ora que nada sea

¹Dostoievski, “*Las noches blancas*”, México, Porrúa, 1997, p. 13. A continuación, quisieramos adjuntar otro extracto, con el que empiezan los *Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza* (1753) de Jacques Diderot, y que muy bien pudo servirnos de epígrafe (también por la continuación del texto, que se interesa a la relación entre las matemáticas y las ciencias humanísticas): “*Es sobre la naturaleza que voy a escribir. Dejaré los pensamientos sucederse por el fluir de mi cálamo, en el mismo orden que los objetos se ofrecieron a mi reflexión, porque así representaron mejor los movimientos y el recorrido de mi espíritu. O serán consideraciones generales sobre el arte experimental, o consideraciones particulares sobre un fenómeno que parece ocupar a todos los filósofos, y dividirlos en dos categorías. Los unos tienen, me parece, muchos instrumentos y pocas ideas; los otros tienen muchas ideas y no tienen instrumentos ningunos.*”

cognoscible para nosotros fuera de nuestros sentidos.

Pero ¿puede esa preocupación al final esencialmente epistemológica ser relacionada con uno de los más importantes problemas de la filosofía, en particular el de la relación entre el Ser y el Pensar? Es decir ¿la esencia de la filosofía podría definirse como epistemológica? Y en tal caso ¿cabría plantearnos la problemática de la relación entre el Ser y el Pensar?

En primer lugar podríamos afirmar, basándonos en los mismos filósofos, que la relación entre el Ser y el Pensar, sí es el principal problema de la filosofía. Esta afirmación que de hecho implica el cuestionamiento a nuestra concepción de filosofía requiere que nosotros empecemos después de muchos por definir lo que para y según nosotros es filosofía.

Sea como lo plantea Camus el suicidio el único problema serio de la filosofía sea otra cosa, la cuestión, antes de preocuparse por las metas, la metodología o los campos de aplicación de la filosofía, sería en un primer momento: ¿Qué es Filosofía?, o sea: ¿Es posible dar una definición de la Filosofía? Según los filósofos (Savater, Manzana, González, por quedarnos en el mundo hispánico y además recientes), parece que no.

¿Sería como lo postula Nietzsche que lo que tiene historia no tiene definición?

¿Pero acaso la historia se escribe aparte de su objeto? Evidentemente que no. Sin causa, no hay cosa.

La filosofía es la ciencia de los conceptos. Parece sin embargo que los filósofos según la ocasión se asombran, se maravillan o se asustan de que la filosofía, ciencia por excelencia según ellos del espíritu, trate justamente de “conceptos”, o mejor dicho de los

conceptos en sí². ¿Qué tan extraordinario? ¿Acaso la lingüística no estudia el lenguaje ni la historia los acontecimientos históricos? O bien la biología, la vida, la química, las reacciones químicas, la física, los fenómenos físicos, etc., etc., etc. Además la filosofía no es la única ciencia que se interesa por la conciencia humana y sus mecanismos. Así por ejemplo la psicología estudia los fenómenos simbólicos de la conciencia individual, y con la epistemología genética su conformación biológica durante el proceso de crecimiento y educación.

Veamos ahora el problema de la historia. Los filósofos europeos (Hegel, Jaspers) consideran a Grecia como la cuna del pensamiento filosófico universal, los ensayos anteriores siendo según ellos simples premisas de índole mítica. Por su parte los filósofos africanos y latinoamericanos valoran positivamente el pensamiento mítico, no sólo como premisa sino también como fundamento del pensamiento filosófico. Sin embargo al aceptar que la filosofía tiene sus raíces en Grecia, sustentan implícitamente la dicotomía entre mito y filosofía, y, destacando formas de pensamiento filosófico primigenias no europeas, le agregan, como Alfonso Caso en *El pueblo del Sol* o, más recientemente, Augusto Serrano en *Textos clásicos del pensamiento filosófico y científico*³, otra dicotomía, esta vez entre filosofía y ciencia. De hecho nos sería probablemente difícil encontrar una sola manifestación del pensamiento humano que no tenga un origen mítico - mágico. La medicina y todas sus ramificaciones tales como la biología provienen también del chamanismo. Aunque Caso o Serrano aceptan con Hegel y Jaspers la idea que la filosofía es de origen griego, su postulado nos coloca frente a una evidencia muy útil, la de que la filosofía encuentra sus más remotas raíces en la religión, ya sea como “a

²V. August Brunner, *Ideario filosófico*, Madrid, Razón y Fe, 1952, p. 10; y Sartre, *Les Mots*.

³Augusto Serrano, *Textos clásicos del pensamiento filosófico y científico*, Tegucigalpa, Universidad Nacional Autónoma de Honduras, 1994, especialmente las partes I y II, pp. 17-58.

priori antropológico” (Roig) (ver la importancia del concepto de pueblo elegido en la tradición judeocristiana), ya sea como “*a priori histórico*” (Roig) buscando a ponerse valioso para sí mismo.

Hemos dicho que la filosofía estudia los conceptos, más claramente de nuevo: el Pensar. Refiriéndonos a Mo-Tseu, Parménides o Descartes encontramos de que el fenómeno del Pensar está siempre relacionado con el Ser. Pues pensando el Pensar, el Ser se encuentra a sí mismo. Pero también al pensar el mundo, el Ser lo piensa desde sí.

De tal manera que los europeos hicieron de su propio pensar, siguiendo a Descartes en el *Discurso del Método* de sus costumbres, maneras de ser, modos de vivir y de pensar, el modelo del Pensar: lo consideraron así; lo impusieron así. No es casual entonces que la filosofía rehusa definirse a sí misma. El concepto vago, la frase diluida, la metáfora florida favorecen y fortalecen la tradicional conciencia arquetipal que la filosofía europea ha tenido de sí misma y consecuentemente su pretensión de ser universalmente adoptada.

A esta filosofía le basta mencionar de paso las influencias del Asia Menor en Pitágoras, o la de los filósofos chinos e hindúes anteriores al famoso siglo V ateniense. Como en Pitágoras el papel político coercitivo de la filosofía contemporánea (y moderna en general) se evidencia cuando nos percatamos de sus intentos, desgraciadamente a menudo logrados, para ser cabalística, hermética, indescifrable, indefinible. De ahí que sea válido saber el origen remoto y sin embargo todavía religioso de la filosofía. Ciencia de iniciados, ella consciente o inconscientemente pretende también ser instrumento - y tal vez el instrumento - del Poder.

“Ce qui se concoit bien s’énonce clairement” expresa Boileau en su *Arte Poética*. ¿Qué interés puede tener para nosotros una ciencia que miente? Subjetiva la filosofía lo es porque se pensó siempre desde sí. La indefinición concertada de la filosofía fue por mucho tiempo el velo con el que el formalismo podía encubrirse, predicando que todo era por lo mejor en el mejor de los mundos posibles. Pero quisiéramos ser suficientemente voltairianos para decir con Martí: *“Un hombre que se conforma con obedecer a leyes injustas, y permite que pisen el país en que nació los hombres que se lo maltratan, no es un hombre honrado”*⁴.

Vemos pues que el plano epistemológico está estrechamente ligado al plano político. Son casualmente las filosofías no occidentales que cuestionaron en sus fundamentos a la filosofía europea. Como respuestas, y más bien contestaciones, las filosofías africanas y latinoamericanas son ante todo “objetales”.

Como toda filosofía, y cualquier forma de pensamiento en general, la filosofía latinoamericana padece de una fuerte propensión al discurso mesiánico. Pero sería preciso definir las peculiaridades del discurso mesiánico latinoamericano: el utopismo, para valorar correctamente la filosofía latinoamericana. Por su historia misma, el pensamiento utópico de Hegel a Lévi-Strauss, al menos, concibe a América como imitación o espejo de Europa, con lo cual nos introducimos al carácter “objetal” de la filosofía latinoamericana. Nuestro propósito aquí no es llevar a cabo una crítica del pensamiento y la filosofía latinoamericana. Más interesante para nosotros es dilucidar, dentro del marco general de una crítica epistemológica a la filosofía tradicional, como de manera paralela y a menudo desconociéndose una a la otra la filosofía africana y la filosofía latinoamericana desarrollaron una crítica semejante para no decir

⁴ José Martí, *Tres héroes - Las ruinas indias*, La Habana, Gente Nueva, 1974, p. 4.

idéntica a la filosofía europea.

Tanto en África⁵ como en América Latina los fundamentos de esta crítica podríamos extractarlos de la siguiente manera:

- 1) La búsqueda de una filosofía propia anterior en el caso de América Latina o distinta en el caso de África (véase las críticas a *La Philosophie bantoue* de Tempels) a la filosofía europea. Esa preocupación, muy válida en sí, remata con el problema de la definición histórica de la filosofía. Se puede encontrar distintos niveles de conciencia filosófica, siempre y cuando se entienda por “filosofía”: “... une “Sagesse”... un ensemble d'idées, un système logique, une philosophie complète de l'univers, de l'homme et des choses qui l'environnent, de l'existence, de la vie, de la mort et de la survie”⁶. Pero nos parece más provechoso entender esta búsqueda como el primer movimiento hacia la negación y/o refutación del concepto europeo de filosofía para remplazarlo por una concepción propia histórica e ideológicamente.
- 2) La crítica consecuente al arquetipo europeo (que a menudo empieza con la crítica al hegelianismo⁷).
- 3) El rechazo de los modelos impuestos, tanto en el ámbito psicológico como lingüístico y económico (teoría de la dependencia⁸). Tal rechazo se acompaña tanto en el caso de África como en el de América Latina por la estigmatización de los problemas culturales debidos a la multiplicidad étnica que arbitrariamente el colonialismo quiso borrar imponiendo una

⁵V. Patrick Tort y Paul Désalmand, *Sciences humaines et philosophie en Afrique - La différence culturelle*, París, Hatier, 1978.

⁶Tempels, citado in *ibid.*, p. 367.

⁷V. *ibid.*, p. 222.

⁸*Ibid.*, pp. 282ss.

sola lengua.

4) Vemos pues que cuestionando al sujeto habitual del discurso (el europeo⁹) y poniéndose como sujeto del discurso los filósofos e intelectuales africanos y latinoamericanos ponen en tela de juicio no solamente, lo que sería ya mucho, ideológicamente sino también epistemológicamente, lo que es más, la filosofía y el pensamiento europeo. Hasta podemos decir que la crítica ideológica al pensamiento europeo toma su valor y se fundamenta en la refutación epistemológica del sistema de pensamiento europeo. La necesidad así lo requería, ya que no solamente se trataba de arrebatar las tesis racistas, sino también de evidenciar en los clásicos (Kant, Hegel, Lévi-Bruhl, etc.) la influencia del prejuicio racial en los análisis científicos.

Hegeliano y crítico de Hegel, el filósofo argentino Arturo Andrés Roig desarrolla al nivel epistemológico una crítica histórica comparada de los pensamientos y filosofías europeas y latinoamericana.

Es justamente el carácter “objetal” de ésta crítica el que nos parece permite una nueva valoración del problema epistemológico y, por ende, del papel de las ciencias humanas como crítica social. No queremos sin embargo empezar el estudio de la obra de Roig antes de advertir al lector en lo siguiente. Roig demuestra frecuentemente un relativismo típico de la reacción de la filosofía latinoamericana al positivismo comtiano muy difundido en América Latina en el siglo XIX. No obstante las afirmaciones de Roig, explícitas acerca de su orientación estructuralista como de su posición materialista¹⁰, nos indujeron libremente a desarrollar y asentar nuestra propia teoría

⁹ *Ibid.*, p. 373.

¹⁰ Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, p. 105.

epistemológica¹¹, aunque esperamos sea lo más fiel posible a los planteamientos de la rica obra del filósofo argentino.

II.- Arturo Andrés Roig y el problema epistemológico

Entre el positivismo (a menudo de tendencia animista, “*el símbolo no nace de la naturaleza del objeto, sino que el objeto encarna un aspecto de la esencia del símbolo*”¹²) y el “*dudismo*”, respectivamente identificados por Roig con las tendencias tradicionista y la teoría de la dependencia en el campo del pensamiento latinoamericano (y aunque el mismo cae a veces en un maniqueísmo rousseauiano, donde el latinoamericano, conforme las teorías de José Vasconcelos, aparece a manera de buen salvaje en oposición al malo europeo “*civilizado*”¹³), se trata entonces de resolver la relación dialéctica sujeto/objeto con el fin de valorar los logros del método interpretativo dándole su necesaria justificación epistemológica. Lo planteado por Roig acerca de las dos tendencias del pensamiento latinoamericano evidentemente hace referencia a Frantz Fanon para quien la definición del sujeto pasa por la definición de la relación amo - esclavo, la cual impone siempre la sumisión del colonizado, ya sea que éste niegue o asuma su dependencia (sumisión marcada por el recurso al “tribalismo”).

La historia de la filosofía antigua nos permite destacar dos momentos en el pensamiento humano: el cosmológico y el antropológico. Así en Heráclito, Parménides como en Platón (*República*, VII, explicación de la alegoría de la caverna por Sócrates) o en Aristóteles (*Metafísica*, IV, “*Hay una ciencia que contempla el ser en cuanto ser...*”), la ciencia aparece en su

¹¹Ya esbozada en Roland Barthes *et la théorie esthétique*, Villeneuve d'Ascq, Francia, Presses Universitaires du Septentrion, 1997.

¹²Enrique de Rivas, *El simbolismo esotérico en la literatura medieval española (Antología)*, México, Trillas, 1989, p. 17.

¹³V. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, cape XI, especialmente pp. 207-208.

esencia como una búsqueda del origen (divino) de las cosas. Descartes y sus sucesores siguieron el mismo rumbo, como lo demuestra Roig¹⁴.

Obviamente la mayoría de los filósofos contemporáneos en sus intentos de definir la filosofía, al no querer asumir una posición científica, se integran a esta gran tradición subjetivista y ontológica neokantiana que Roig critica por ser reveladora de un “*apriorismo antropológico*”¹⁵. Dos tendencias se pueden percibir: los filósofos que simplemente afirman la imposibilidad de definir la filosofía: Jacques Derrida¹⁶, Dilthey¹⁷, Antonio González, John Hospers¹⁸, José Manzana, Marc Sautet, ... Y los filósofos que justifican la imposibilidad de definir la filosofía basándose en la teoría de la filosofía espontánea de Gramsci (las “*ideas innatas*” de Descartes): Georges Bataille¹⁹, L. Korshunova y G. Kirilenko²⁰, Simonne Nicolas²¹, Salomon Rahaim Manriquez²², Michele F. Sciacca²³... La filosofía así confundida con el pensamiento en general se vuelve simple atributo divino del hombre como el lenguaje, que lo distingue del animal. Por eso en Bataille, Caso, Descartes, González, Hegel, Heidegger, Husserl, Manzana, Sautet, ... la filosofía no logra ser claramente dissociada de la religión. Sin embargo no toda persona que escribe es escritor. La filosofía es técnica y también ciencia. La ciencia proviene de la experiencia; no implicamos ninguna dicotomía

¹⁴ *Rostro...*, II parte.

¹⁵ *Teoría...*

¹⁶ Jacques Derrida, *La deconstrucción*, Buenos Aires, Paidós, 1987.

¹⁷ Dilthey, *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1944.

¹⁸ John Hospers, *Introducción al análisis filosófico*, Madrid, Alianza, 1976.

¹⁹ Georges Bataille, *L'érotisme*, París, 10/18, 1965, p. 288.

²⁰ L. Korshunova y G. Kirilenko, *¿Qué es Filosofía?*, Moscú, Progreso, 1986.

²¹ Simonne Nicolas, *Para comprender la filosofía*, Estella, España, Verbo Divino, 1991.

²² Salomon Rahaim Manriquez, *Compendio de Filosofía*, México, Limusa, 1985.

²³ Michele F. Sciacca, *La filosofía y el concepto de la filosofía*, Buenos Aires, Troquel, 1955.

entre estos dos términos. Si en el campo del arte se logra diferenciar al aficionado (“amateur”) del profesional, no obstante la dificultad que representa la definición de los límites entre lo artístico y lo no artístico dentro de la concepción contemporánea, dificultad acentuada por lo que nos enfrentamos a un lenguaje-objeto, se debería todavía con mucha mayor razón poder distinguir lo científico de lo no científico en el campo metalingüístico, ya que la diferencia entre los dos deviene aquí abismal.

Negando la teoría cartesiana, y a partir de una crítica profunda a la ontología de Hegel, que por otra parte, aunque Roig se oponga a las tesis de la Escuela de Francfort²⁴, está inspirada en Herbert Marcuse²⁵, que considera la vuelta en sí del espíritu, una vez que éste se reconoció en el Otro, fuera de sí, como representativa de la inscripción del ser en su contexto social y época, relación entre la naturaleza - *katá physei* - y el ordenamiento humano - *katá nómo* -, o sea entre el ser y el “*modo de ser de un hombre determinado, en relación con sus modos de objetivización y afirmación históricos*”²⁶, Roig²⁷ afirma la preexistencia de la Naturaleza sobre el Ser. Siguiendo pues a Spinoza (aunque no lo cita explícitamente), Roig define la emergencia de la conciencia para sí como la actitud del espíritu al darse cuenta de la inadecuación entre el deseo, que conmueve todo lo existente, y su propia necesidad. Podríamos decir que está implícita en Roig una concepción social (que no se encuentra en Bertrand Russell y los filósofos de Oxford) de la moral como búsqueda de los usos más adecuados.

Vemos así que la fuerza de su teoría es de sacar el problema

²⁴ Rostro..., p. 107.

²⁵ Herbert Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historia*, Madrid, Martínez Roca, 1970.

²⁶ Rostro..., pp. 106 y 109.

²⁷ Teoría...

epistemológico del plano de la mera aprehensión individual. De hecho, lo que Spinoza plantea al nivel ético, Roig lo precisa al nivel de la ciencia. Como Jung, Roig considera que el individuo está implicado por su medio.

La posición spinoziana de Roig tiene directamente que ver con la oposición implícita al positivismo que en él encontramos y es revelador del movimiento de rechazo mucho más general de las implicaciones políticas del positivismo de Barreda²⁸. La respuesta al “*barredanismo*” es un idealismo, primero paso hacia la filosofía de la liberación que integra Roig, opuesto al pragmatismo positivista, aunque también de orientación liberal y que se define por su marcado culturalismo²⁹. Inspirado en Bergson, Husserl y Croce, es un idealismo que contempla la cultura como elemento distinto de la naturaleza y la realidad inmediata, pero que opuesto a la ley del mercado es capaz de revelarnos la relación entre hombre y mundo dentro de una perspectiva axiológica, la moral siendo el principal objetivo de la estética según las tesis de Deústua. Tal concepción de la cultura y la estética en particular evidencia la influencia del pensamiento de Deústua sobre Roig, al mismo tiempo que a nivel puramente historiográfico aclara la secuencia Spinoza - Roig dentro del marco de la evolución del pensamiento y la filosofía latinoamericana.

Si para Spinoza la Naturaleza preexiste al Ser que busca en la ética como escapar al deseo (ver también Hobbes, Schopenhauer o Nietzsche), para Roig la sociedad preexiste al individuo que busca su liberación en una autovaloración, tanto personal como colectiva. La búsqueda del “*Tener*” permite al hombre reconocerse a sí mismo y de ser reconocido por los demás, moral

²⁸V. Karlos Navarro y Birgit Gernstemberg, *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano*, Panamá, Christian S. Kohr, 1998, pp. 73-90.

²⁹*Ibid.*, pp. 91-110.

(acepción legal de la noción de herencia) y económicamente (problema de clases, y en el ámbito latinoamericano de la dependencia). Así Roig traslada la problemática de Spinoza del cosmos de Naturaleza al cosmos de Cultura.

De aquí también la importancia dada por Roig a las manifestaciones del pensamiento colectivo (literatura y mitos esencialmente) como reveladores de una época y un lugar. El idealismo dentro del que se puede integrar el pensamiento de Roig, reacción política aunque también epistemológica al positivismo, no deja de estar influenciado por él, tanto en su perspectiva liberal como trascendental, pero en Roig especialmente se define como un culturalismo, lo que como consecuencia del positivismo le permite desarrollar tesis de orientación estructuralistas y digámoslos de una vez materialistas. Sin embargo, como veremos, no se trata de una nueva forma de machismo, no obstante los planteamientos a primera vista contradictorios de la ponencia del Congreso de Morelia³⁰ en los que existencialismo, marxismo, freudismo, estructuralismo, y positivismo encuentran valoraciones múltiples, en cuanto son cuestionamientos acerca del ser, validos porque revelan el nuevo interés por el hombre exterior (social) y ya no por el hombre interior (ontológico), pero a la vez caducos porque expresan una fe ciega en el poder explicativo objetivo de la ciencia como presupuesto universal (crítica doble a la técnica que se origina en Rodó, Ramos y Schwartzmann, y al universalismo que por su parte viene de Vasconcelos, Ortega y Gasset, Gaos, Nicol y Mayz Vallenilla). La dialéctica interna en la obra de Roig entre positivismo e idealismo no le permite resolver totalmente la contradicción que hay entre la posibilidad de objetivización y la consideración de que todas las manifestaciones del pensamiento colectivo ya citadas pero también las que pretenden ser racionales

³⁰ Cit. en Jorge J.E. Gracia e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Avila, 1983, pp.364 y 368.

(como la historia) son relatos. Tal vez por eso a veces es sospechosa la visión de Roig que, inmersa en una concepción neo-rousseauiana y de alguna manera marxista básica, considera tales manifestaciones como reveladoras en cuanto hechas por el pueblo, es decir, creadas por el “bon sens” popular.

Sin embargo, Roig muestra muy bien que si el individuo está implicado por su medio y época, entonces su pensamiento depende de éstos. Así como lo expusieron Chomsky o materialistas entre los cuales Büchner fue uno de los primeros, el cerebro al igual que cualquier otro órgano se conforma adaptándose al medio. Si comparamos lo expuesto por Roig con el materialismo de Lenin, se evidencia la concepción del primero.

De hecho, según Lenin, la evolución del conocimiento humano se hace por etapas. No es que la realidad cambie, sino que nuestra percepción del mundo se metamorfosea cada vez que ocurre un descubrimiento.

La verdad objetiva no existe de manera absoluta sino sólo en el marco de la organización del mundo por la mente humana. El sistema euclidiano es válido, no obstante Einstein tuvo que salir de este sistema para crear su teoría, también válida. La verdad objetiva no es subjetiva en cuanto a que no debe depender de nuestro propio conocimiento. Se constituye como meta; por eso en el mismo tiempo su existencia se concibe como punto de partida, así que lo plantea Roig³¹. Concepción implícitamente marxista del “*ascenso de lo abstracto a lo concreto*”, que se origina en Hegel.

“Lo concreto es concreto por ser la síntesis de muchas definiciones y, por consiguiente, la unidad de lo multiforme. En el pensamiento se presenta por eso como proceso de síntesis,

³¹Teoría..., cap. XV, pp. 274ss.

como resultado y no como punto de partida, aunque efectivamente es un punto de partida y, en virtud de ello, es también punto de partida para la contemplación y la representación”³².

Esta doble condición de la definición de la verdad objetiva permite según Lenin lograr el progreso científico. Lenin considera que este se define en el plano filosófico en dos nociones; el relativismo, aunque no debe ser la base de la científicidad (por la misma razón que Roig critica la teoría de la dependencia, que no contempla el sujeto como “*receptor-creador*”); y la relación sujeto-objeto, es decir, la percepción que es al origen de la relación del sujeto al objeto (o sea su mundo).

El problema es cómo definir el proceso de alcance del objeto por el sujeto, de manera que no sea meramente “impresionista” o bibliográfico, y tampoco, como en el caso del concepto de América como utopía, espejo o espejismo, inversión de la relación de subordinación del objeto al sujeto, el segundo asumiendo esa vez (y no sólo constatando) la posición del primero.

Ya hemos apuntado la doble orientación idealista y materialista de Roig. Excedería de mucho el marco de nuestro estudio entrar en la discusión iniciada por Horacio Cerutti Guldberg³³ acerca de “*la distinción... entre idealismo/materialismo clave fecunda para la comprensión*” de las distintas corrientes de la filosofía de la liberación. Sin embargo nos parece inadecuado, al menos al nivel de la comprensión de los mecanismos en el pensamiento de Roig, reducirlo a un materialismo opuesto radicalmente a las tesis en

³² Marx, “*Manuscritos económicos de 1857 - 1859*”, Marx - Engels, *Obras*, Moscú, Progreso, t. 46, I, p. 37. Ver también la referencia de Roig a Michel Foucault en Gracia y Jaksic, p. 366.

³³ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, 1992.

particular de Dussel, sabiendo que los dos se presentaron juntos al Congreso de Filosofía de Morelia y que varios de los planteamientos de Roig encuentran su contraparte en los de Dussel. Por lo demás Roig nunca negó la influencia de la teología de la liberación sobre la filosofía de la liberación³⁴. Aunque valiosa la crítica de Cerutti a la filosofía de la liberación parece una disputa mexicana-argentina entre escuelas, en la que el autor intenta restablecer el primer lugar para el maestro Zea.

Aunque conscientes de las limitaciones que ello implica, y no siendo nuestro propósito el de comprender cabalmente la filosofía de la liberación y menos aún la de cada uno de sus componentes, nos alejamos pues de la perspectiva puramente ideológica para intentar abordar el pensamiento de Roig y por ende el problema epistemológico que conlleva en un primer tiempo de manera historiográfica y mecanicista, ya que lograr desentrañar la lógica de los mecanismos aparentemente contradictorios en el pensamiento de Roig nos permitirá, o al menos eso creemos, ubicar más agudamente el problema epistemológico dentro de la obligatoria relación sujeto/objeto.

Cerutti reconoce la influencia de la teoría de la dependencia sobre la filosofía de la liberación. De ahí el recurrente tema nacional y de lucha de clases tanto en Dussel como en Ardiles o Roig. De ahí también que al identificarse con el Otro, Dussel asume una concepción del ser latinoamericano visto desde Europa como lo apunta Cerutti³⁵. Y así también lo hace Roig al asumir el concepto de utopía como inherente al quehacer latinoamericano; pero eso lo obvia Cerutti, al igual que el carácter marcadamente mesiánico de tal posición. Roig y Dussel conciben una ruptura epistemológica y no ontológica como respuesta al

³⁴V. por ejemplo la entrevista que acordó al *Nuevo Amanecer Cultural* en 1994 en ocasión de la entrega del grado de Doctor Honoris Causa al filósofo argentino por parte de la UNAN-Managua.

³⁵Cerutti, p. 39.

arquetipo, lo que sirve de base del estudio antropológico del ser y quehacer latinoamericanos³⁶. Ruptura que se basa entonces en el estudio de la oposición civilización - barbarie (Ardiles, Roig). La doble crítica al tradicionalismo y a la teoría de la dependencia, o según la terminología de Roig más exacta respectivamente al formalismo (filosofía de índole europea ajena a los problemas reales del continente) y al ontologismo (crítica a la teoría del “temple” de Mayz Vallenilla que justifica “*ontológicamente nuestra dependencia*”³⁷) no es del todo contradictoria con la analéctica de Dussel que según Ardiles se va construyendo en contra de las formas anteriores de crítica, a saber la que “*desde atrás vuelve atrás*” y es “*reaccionaria*”, y la que “*propia del “marxismo mecanicista”*”, es “*crítica dialéctica*” “*desde dentro de la Totalidad*”³⁸.

Curiosamente Cerutti critica utopía y mesianismo en Dussel³⁹ pero no en Roig. Tampoco parece percatarse de la comunidad de concepto entre la filosofía desde el Otro propuesta por Dussel y la filosofía de los Calibanes a la que Roig invirtiendo los términos de Rodó pretende abrir el paso. Podemos entender que el mesianismo de la filosofía de la liberación sea percibido por Cerutti como nacionalista y argentino, mientras que la noción de utopía nos devuelve a una tradición americana mucho más amplia y compleja. Sin embargo no podemos compartir su posición cuando se trata de obviar alegremente la crítica hegeliana que implícita o explícitamente conlleva la metafísica de Dussel en cuanto “*filosofía de la realidad*”⁴⁰. De hecho si Roig en parte se salva de la crítica de Cerutti por mencionar oportunamente a

³⁶ V. Dussel, cit. *in ibid.*, p. 35.

³⁷ Cit. por *in ibid.*, pp. 61-62.

³⁸ *Ibid.*, p. 45.

³⁹ *Ibid.*, pp. 42 y 52.

⁴⁰ *Ibid.*, p.39.

Zea⁴¹, no hay contrariamente a lo que plantea el ecuatoriano diferencia entre la reducción del concepto de filosofía al de ideología en Dussel y la reducción del concepto de metalenguaje al de lenguaje en Roig. Prueba de ello es la identificación por parte de Roig entre filosofía e ideología⁴². En los dos casos nos encontramos frente a la cuestión de la posibilidad de objetivización si no se reconoce más que ideologías circunstanciales en los procesos reflexivos. He ahí planteado el problema y creemos que es la historiografía la que nos permitirá desentrañarlo.

Como Cerutti⁴³ notaremos el tributo que rinde Roig al marxismo y al freudismo en su ponencia leída durante el Coloquio de Morelia. Pero en un primer momento preferimos relacionarlo con los filósofos de la liberación y con el mismo Dussel. Basándose en el tributo de Dussel a Hegel y Heidegger en la nota 1 de su ponencia, leída también en ocasión del Coloquio de Morelia, Cerutti⁴⁴ encuentra esta vez en Heidegger los fundamentos idealistas y clasistas del pensamiento de Dussel. Aceptando el augurio, nos gustaría sin embargo volver sobre los dos elementos que según Cerutti son más representativos, o al menos así lo entendemos, del heideggerianismo de Dussel. Son los tres momentos del pensamiento argentino, y en particular el último, metafísico, representado por la filosofía de la liberación, por una parte; y la búsqueda en la literatura latinoamericana de una nueva racionalidad, ya que *“Esta tarea sobre la literatura, al modo como Heidegger propone examinar la filosofía griega vivenciada en la tragedia clásica, deberá ser realizada teniendo muy en cuenta que el “sujeto de la racionalidad es una cultura*

⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

⁴² *Ibid.*, pp. 60-61.

⁴³ *Ibid.*, p. 59.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 31, 39 y 45.

con un agente social. La cultura surge paulatinamente”⁴⁵.

Recordaremos que la obra de Roig representa una crítica sistemática a Hegel, que le permite desarrollar una reflexión acerca de la oposición civilización-barbarie (que por su presencia dentro del propio pensamiento latinoamericano le permite a su vez reducir éste a una serie de ideologías circunstanciales y de clases), y lo lleva a estudiar las manifestaciones genuinas del llamado pensamiento popular (al cual opone más o menos explícitamente el pensamiento culto). En otras palabras en Roig como en Dussel tenemos una antropología social, la cual afirma la imposibilidad de racionalizar objetivamente los fenómenos del pensamiento, o mejor dicho su racionalización posible sólo mediante el estudio de la sociedad vista como diría Taine desde *“la raza, el medio y el momento”*. La *“exterioridad”* del método analéctico tal como lo define Ardiles y los tres momentos de la evolución del pensamiento latinoamericano propuestas por Dussel nos devuelven entonces a la relación entre positivismo y filosofía de la liberación planteado al inicio de éste trabajo. En los dos casos, la teología positivista y la metafísica de la liberación, se pretende crear una ética antropológica con mira al futuro. Su campo: lo real, el hombre: la sociedad. Su método: el estudio de la sociedad como organismo viviente. Su meta: la utopía, proveer y mejorar el futuro, una ética del progreso.

No estamos aquí planteando una identidad total entre el pensamiento de Roig y el de Dussel ni negando el valor dialéctico del trabajo de Cerutti. Pero nos parece que entender el trasfondo positivista de los planteamientos de la filosofía de la liberación favorece la comprensión más o menos cabal de los mecanismos que llevan a Roig a proponer una epistemología a la vez influenciada por el materialismo y marxismo científico, pero distinta de estos. Para entenderlo recurriremos ahora al tercer hito

⁴⁵ *Ibid.*, p. 45.

que Zea “considera principal... para el presente de la filosofía latinoamericana”⁴⁶: José Gaos, y en particular a su curso *Historia de nuestra idea del mundo*⁴⁷.

Es en el mundo de la construcción nacional que para Comte el “estudio de los fenómenos, en lugar de poder resultar en alguna manera absoluto, debe permanecer siempre “relativo” a nuestra organización y nuestra situación”⁴⁸. Este estudio que pretende dar las bases de una moral y/o teología y cuya meta es utópica se define a sí mismo como antropológico y matemático. Sobre el carácter fenomenista del positivismo, Gaos concluye⁴⁹:

“verdadero y universal “monismo naturalista”.../ Este naturalismo tampoco necesitaría ser lógicamente, con absoluto rigor, “materialista”; pero lo es de hecho - de hecho que se comprende asimismo lógicamente: la evolución de lo material a la vida y de ésta al hombre es filosóficamente concebible, y efectivamente ideada por algunos - entre ellos el mexicano Vasconcelos -, como consistente en la adición de algo no reducible del todo a la materia con la vida y a ésta con la psiquis humana; pero la misma tendencia monista impulsa, a la ciencia misma, y a la filosofía positivista, a idear la evolución como consistente meramente en la de la materia, en grados de complicaciones, meramente, de la materia misma./ Y dadas las relaciones esenciales entre el materialismo y el mecanicismo, delatada ya desde los orígenes de la ciencia moderna, nada tan coherente con todo lo anterior como la persistencia del mecanicismo, desde la ciencia física - Mecánica ondulatoria - hasta la cibernética...”

⁴⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁷ José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE, 1973, 1992.

⁴⁸ Cit. in *ibid.*, p. 623.

⁴⁹ *Ibid.*, pp.634-635.

Y es justamente en la lección anterior, once, sobre “*Corpúsculos y Ondas*”, que Gaos expone lo que según él en las ciencias exactas son corrientes que permiten entender los postulados positivistas: la mecánica ondulatoria y el relativismo. Explica así una citación de Husserl⁵⁰:

“Las proposiciones de la Física tienen por sujetos los fenómenos físicos mismos, que son intuitivos, sensibles, y por predicados, conceptos, formulables y formulados matemáticamente, que ya no son sensibles, intuitivos. Estos conceptos se toman por conceptos, no de los fenómenos de que se predicán, sino de entes y procesos no fenómenos, causas de los fenómenos y no los que éstos, los fenómenos, serían, recíprocamente, esto, fenómenos, es decir, apariencias o signos de ellos. Pero esto sería mitología, es decir, imaginación de entes y procesos puramente ficticios, inexistentes fuera de la imaginación o en realidad”.

Así se explica, según añade en la Lección doce⁵¹:

“que el fenomenismo, el atenerse a los fenómenos, es compatible con una interpretación de éstos idealista “o” realista; de donde que los positivistas se inclinan más a una u otra, aunque a todos ellos parece común el idealismo empírico que hay en la doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles, aceptada por la ciencia hasta la más reciente, desde la física a la psicología, y, consecuentemente, por todos los positivistas. Lo que también parece común a todos es la oposición al idealismo trascendental, incluso en la forma más moderada, la kantiana, no se diga en una forma extrema, como la hegeliana”.

Por todo ello, aunque sabiendo las reservas de Roig⁵² o de un

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 614-615.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 633 - 634.

⁵² V. Cerutti, p. 60; y Gracia y Jaksic, pp. 365 y 370.

Mariategui⁵³ en cuanto al idealismo liberal de Deústua nos parece válido referir la influencia probable de la concepción estética (histórica y moral como ya vimos) sobre el pensamiento del filósofo argentino. Ello entendido dentro de la discusión positivista/antipositivista en América Latina. Lo que nos permite reintroducir la cuestión crucial de la relación sujeto-objeto dentro del marco de una circunstancialidad ontológica (de índole neopositivista), pero esta vez ya no en el plano ideológico (como lo hace Cerutti) sino en el plano propiamente epistemológico, que es el que nos interesa. Y vemos a través de los extractos citados que esa circunstancialidad ontológica, tan importante en Roig y por la filosofía de la liberación en general, como vimos al estudiar el libro de Cerutti, es Gaos quien nos permite destacarla claramente. Pero todavía se necesita un paso más.

Una vez comprendido el mecanismo, tenemos que resolver el problema de la reducción epistemológica del metalenguaje a un simple lenguaje, de la filosofía a una ideología, ya que como se desprende de lo anterior no se puede explicar en Roig como simple expresión idealista, sino como una comprensión histórica del desarrollo de la ciencia. Ese paso lo logramos justamente gracias a la *Antropología filosófica* de Ernst Cassirer⁵⁴, Cassirer proporcionándolo al conceptualizar su idea de la disciplina histórica. Oponiéndose a Rickert, para quien “*La realidad empírica se convierte en naturaleza si la consideramos respecto a lo universal (y) se convierte en historia si la consideramos respecto a lo particular*”, y basándose en Taine, autor positivista como vimos, Cassirer⁵⁵ considera que al igual que las ciencias naturales la historia si bien se resiente de la posición subjetiva del observador (en este caso la ideología del historiador) tiene como meta la búsqueda imparcial de la verdad

⁵³ Mariategui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, México, ERA, 1979, p. 135.

⁵⁴ Erxit Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1997.

⁵⁵ Cassirer, pp. 274-303.

sobre la base de una “concepción ética de su labor... simpatía universal.... ampli(o)... horizonte histórico... desprendido” de los partidismos, y cita a Otto Rank como modelo de todo aquello⁵⁶.

Lo que se puede resumir, como lo expone Roig, por el juego:

“entre dos términos discursivos: el de la hipostasiación de los universales, que parte del supuesto de una posible experiencia definitiva y única, y el de la relativización nominalista de este mundo axiológico, que oscurece toda experiencia posible, dilema que se resuelve entonces dialógica y epistemológicamente en “la materialidad del “a priori” histórico,... la de un sujeto que se reconoce y se afirma a partir de su connatural diversidad social e histórica, pero que no se hunde en ella, sino que justamente desde ella pretende alcanzar una mirada universal”⁵⁷.

Cabe precisar que Roig se inspira en Emerson: noción de historia como acto individual, “*biografía*”, quinta esencia de la mentalidad común a todos los hombres porque “*el pensamiento precede el acto*” y “*el acto histórico preexistente en el pensamiento como las leyes*” (teoría neo-hegeliana como podemos apreciar); ubicación del hombre en la Naturaleza identificada con Dios; concepción del poeta como poseedor de las ideas nuevas o de una fuerte experiencia que tiene que compartir con los demás; en fin idea que el hombre debe liberarse haciendo y asumiendo sus elecciones individuales, por medio de la cultura.

Pero reformulando esos conceptos en base a Spinoza, Fanon y el materialismo, Roig salva su filosofía de todo transcendentalismo. Como volveremos a ver su concepción de la Naturaleza es spinozana y leninista. Para Roig la Naturaleza no

⁵⁶ *Ibid.*, p. 278.

⁵⁷ *Teoría...*, p. 275.

es un ente eterno e inmutable (metafísico), sino que según la palabra del mismo Lenin ella “*conoce una historia real*”. De ahí que, trasladando la cuestión “postmoderna” de la historia como relato⁵⁸ al problema de la relación dialógica sujeto/objeto, Roig afirme su posición estructuralista (y por ende materialista) al plantear: 1 - que el hombre individual está implicado por su contexto; y 2 - que por eso hay posibilidad de universalización del conocimiento de sus necesidades y proceso de progreso. Así lo afirmaron también los etnólogos desde el siglo XVII. Pero el paso más que da Roig es evidenciar la existencia de sistemas en el ámbito cultural, lo que desconocieron los materialistas.

Mejor dicho, desarrollado en sociología y economía a partir del modelo matemático de los sistemas, el estructuralismo que se inició primero en las ciencias exactas con Galileo y la teoría cibernética, no tuvo expansión en el campo humanístico para los marxistas fuera de una perspectiva social del arte. De este modo el arte estaba implicado por su valor para la sociedad. Considerando pues la adaptación al medio y la contextualización cuyo ejemplo más destacado y valioso es el de Parsons y su estudio de la adaptación del modelo familiar nuclear a la sociedad industrial, los teóricos marxistas y estructuralistas en general desconocieron la particularidad del material cultural, ubicando erróneamente su valor social *post hoc ergo propter hoc* (cosa sin causa). El material cultural no es pura materia o hecho real. Más que implicado por una realidad social directa, es producto mental y por ello idiosincrásico. No responde a un valor de uso. Más bien, como lo reconocieron Dumézil, Lévi-Strauss y la Escuela de Warburg, el material cultural pone en evidencia de manera simbólica las estructuras y creencias sociales.

Al dar tributo al marxismo pero también al freudismo, Roig integra la posibilidad de explicar cabalmente los procesos

⁵⁸ V. su discurso de recepción al grado de Doctor Honoris Causa, Managua, UNAN, 1994.

intelectuales tanto al nivel social como individual tal como lo precisaba Taine en *Filosofía del Arte*, según recuerda Gaos⁵⁹. En la última parte de su libro Cerutti, basándose en los trabajos de Roig, Manuel Ignacio Santos y en sus propios trabajos autoreferidos, reconoce⁶⁰ al trabajo historiográfico el valor de interrogar el estatus del filósofo y del filosofar “vigía” epistemológicamente para reconsiderar el “problema del sujeto”⁶¹. Es precisamente este trabajo el que según Cassirer⁶² expuesto por Taine (Cassirer cita como Gaos extractos de *Filosofía del Arte*, y a menudo los dos se refieren a los mismos) “debe estudiar las causas de las cosas (como la botánica) en lugar de juzgar de su valor”⁶³, lo que le permite encontrar al “hombre (in)visible” que se esconde y se revela en los archivos⁶⁴. Cabe precisar que Cerutti desconoce el valor estructuralista del tal planteamiento, y más bien lo plantea como “antiestructuralista”, refiriéndose a Santos y Jacques Derrida⁶⁵, lo que nos introduce de nuevo a la problemática de la “interpretación de la interpretación”⁶⁶. De donde la necesidad de destacar dos niveles de lenguaje, el lenguaje-objeto y el metalenguaje (Russel), o como hace Roig integrar una oposición complementaria y dialéctica entre la circunstancialidad del discurso (la historia - “biografía” de Emerson, o “autobiografía” de Thoreau -) y su pretensión a la universalidad, sabiendo que ello no supone dicotomía entre sujeto y objeto (Derrida, Cerutti), sino da cuenta del proceso de desarrollo de la ciencia tal como expone Cassirer. Se trata entonces del problema de la percepción,

⁵⁹ Gaos, pp. 632-633.

⁶⁰ Cerutti, pp. 220-270.

⁶¹ *Ibid.*, p. 267.

⁶² Cassirer, pp. 282ss.

⁶³ *Ibid.*, pp. 282-283.

⁶⁴ Cassirer, pp. 295 ss; Gaos, pp. 632-635.

⁶⁵ Cerutti, p. 246.

⁶⁶ *Ibid.*

fundamento de todo conocimiento, como reconoce el mismo Lenin.

Esta dialectización del proceso de conocimiento es menos útil en las ciencias exactas o en economía siendo ésta relacionada con la matemática. Por ello Marx y Engels pudieron rechazar simplemente el debate filosófico sobre la inmanencia, mientras que ese debate es todavía fundamental en las ciencias humanas, favoreciendo a menudo posiciones idealistas y reaccionarias entre nosotros. Sin embargo el formalismo ruso, una de las formas contemporáneas del “vitruvianismo”,⁶⁷ de la cual Roig logra salvarse contemplando al igual que Cassirer el rol de la conciencia individual en el proceso evolutivo de la historia y la cultura, revela los límites del estructuralismo cuando éste traslada sencilla y llenamente la adecuación más o menos completa del objeto a su definición en las ciencias exactas al estudio del material cultural. Una pintura, un texto, contrariamente a lo que pretenden los lingüistas y los iconógrafos no se reduce a su forma la que consecuentemente con el problema expuesto puede ser llamada “estructura”,⁶⁸). No son puros productos, en el sentido clásico de la palabra (y no obstante la etimología de la palabra “cultura”), sino expresiones de la mentalidad de una época. Es decir, ya siendo símbolos, sus detalles, organización y forma(s) son mensaje. La crítica estructuralista al texto de Proudhon en *Miseria de la filosofía* lo muestra muy bien, aunque más que conceptualizarlo Marx parece haberlo intuitido. Así como lo notan Roig y Dussel al peligro del subjetivismo se adjunta el del positivismo que reduce el material cultural a la exposición y estudio de sus formas. La perspectiva estructuralista sólo se entiende en las ciencias humanas cuando permite realmente

⁶⁷ Concepción del estructuralismo, defendida en el artículo correspondiente de la *Encyclopaedia Universalis*, París, edición de 1985, como superposición pura de elementos formales, a semejanza de lo que ocurre en la arquitectura.

⁶⁸ Como lo hacen notablemente Nicasio Urbina, *La estructura de la novela nicaragüense*, Managua, Anama, 1995, o la estadounidense Rosalind Krauss en sus trabajos.

revelar el substrato cultural de y a través de la obra. Debe ser interpretativa, universalizante, contextual, comparativa (entre material del mismo tipo) y estudiosa de la relación del detalle al conjunto (o sea la obra, por eso Barthes siempre prefirió la lectura e interpretación lineales que permiten seguir mejor la evolución del proceso narrativo).

“De hecho no hay para el hombre ni valores ni bienes absolutos. Ya en el “Parménides” platónico quedaron planteadas las dificultades que encierra una “ciencia en sí de lo en sí”, un saber de lo absoluto por parte de un sujeto que, consciente de su relatividad, descubre que sólo puede instalarse en una “ciencia en mí de lo en mí”. La carencia de una toma de conciencia histórica llevó a Platón a considerar las dos posiciones como aporéticas y, por tanto, a invalidar en principio a ambas. Sin embargo, una ciencia entendida como “saber en mí de lo en mí”, no implica necesariamente la negación de la trascendencia, sino el único modo como lo trascendente se organiza para el hombre y es organizado por él mismo./ La única vía de rescatar en su justo peso la inevitable función sobre la que se establece el discurso, que no conduzca a los riesgos del ontologismo, ya sea mediante la absolutización del valor o la absolutización y a la vez identificación en tal sentido del valor y del bien, se encuentra en la afirmación de la relatividad que señalan la segunda fórmula de la que nos habla Platón, quien más allá del platonismo - como sucede con todos los grandes pensadores y los “ismos” que desde ellos se elaboran - dejó sentadas las dificultades no tanto de la segunda tesis como de la primera./ El discurso liberador sólo puede organizarse sobre la comprensión relativa de valores y bienes, aun cuando la conciencia espontánea tienda a considerar movida, en ocasiones, por impulsos liberadores, la universalidad del valor como manifestación de un modo de ser absoluto. Considerando el problema desde el punto de vista de la empiricidad del sujeto, sucede que no cabe sino afirmar un mismo

peso ontológico al valor y al bien, del mismo modo que sucede con el ser y el tener. La tenencia, que es apropiación de bienes, hace al ser concreto del hombre, que funda desde su propia empiricidad su mundo axiológico./ El ponernos para nosotros mismos como valiosos exige una toma de posición axiológica fundada a partir de una empiricidad propia. El problema se juega todo entero entre una propiedad y una impropiedad de aquel acto. Para que lo primero sea posible, es necesario que la naturaleza histórica del “a priori” antropológico adquiera una determinada plenitud, hecho que sólo es posible en la medida que la conciencia histórica adquiera el sentido de una toma de conciencia, a lo que sólo se tiene acceso dentro del marco de la vida social y por la vida social./ Ese acto de posesión de conciencia se juega constantemente ante una circunstancia concreta, en relación con la cual se manifiesta como un juego de identidad y diferencia. La conciencia histórica es, en efecto, una misma cosa con ese ejercicio de identificación y diferenciación concomitantes. Mas, las respuestas ante las diversas situaciones que vive el sujeto son posibles en la medida en que éste organice su propio desarrollo en cuanto experiencia. Esta, ya lo hemos dicho, es ontológicamente posterior a la empiricidad que constituye al sujeto en cuanto tal, como la historia en cuanto lo acaecido o sucesión de experiencias, es del mismo modo necesariamente posterior a la historicidad, raíz de toda posible toma de conciencia histórica./ La organización de la experiencia, su acrecentamiento, su mejoramiento, se encuentra sometida a una permanente circunstancialidad, es decir, se presenta siempre como relativa a un lugar y un tiempo, hecho que plantea el problema de la naturaleza de las formas de temporalidad y de espacialidad. Por otra parte, las respuestas dadas ante las diversas circunstancias, son consecuencia y causa no sólo de la identidad del sujeto, sino que son causa creadora de la circunstancia misma. De ahí que no solamente se logra una identificación por el acto de organización de la experiencia en

relación con una circunstancia, en el sentido de lo que me rodea o me es externo, sino que en cuanto la experiencia modifica o transforma la circunstancia, el sujeto alcanza su identidad por obra de la circunstancia misma”⁶⁹.

Si tenemos por cierto que el conocimiento es proceso natural del sujeto que trata de adecuar sus actos a sus necesidades, y que por ello el proceso de conocimiento se desarrolla por etapas (lo que utilizando una metáfora geológica nosotros, después de Kagan y Kriskeva, llamaremos “capas”), por consiguiente este proceso aparece como social, es decir, dependiente por una parte de la necesidad del propio sujeto de integrarse - o dominar - su medio (Spinoza, Darwin, Sartre, Roig), pero también de todo el legado de los antepasados del sujeto, o sea de las respuestas y conformaciones culturales que anteriores genética o propio culturalmente a él lo predisponen. Se trata de prejuicios o apriorismos en el sentido behaviourista del concepto (Freud, Jung, Lacan, Lévi-Strauss, Roig,...). Por eso podemos decir que “*la conciencia es posterior al mundo*”⁷⁰, tal como lo plantearon Engels, Marx, y después de ellos existencialistas como Sartre. Como “*natura naturans*” (Roig), el ser obra entonces sobre su mundo, no sólo de manera predeterminada sino también idiosincrásica. Sobre la base de estructuras dadas, encuentra respuestas puntuales. Este planteamiento existencialista (Sartre), tiene en Lenin y Roig una conceptualización epistemológica según la cual todo saber es relativo. Ya vimos en qué sentido. Así lo que Roig en referencia a Ortega y Gasset llama “*circunstancias*” (valor relativo o prejuiciado temporal y especialmente del discurso) no impide como lo expone Lenin el progreso científico, puesto que no es el mundo que cambia sino nuestro conocimiento que se desarrolla por “capas”. Lenin

⁶⁹Teoría..., pp. 276-278.

⁷⁰Teoría..., p. 280.

escribe⁷¹:

“En la teoría del conocimiento, como en todos los demás campos de la ciencia, es necesario razonar dialécticamente, es decir, no suponer que nuestro conocimiento es acabado e invariable, sino estudiar, en que forma de la ignorancia surge el conocimiento, de que forma el conocimiento incompleto, impreciso, se transforma en completo y más preciso”.

Eso es muy importante. Si el mundo no cambia, es que no hay verdades múltiples, distintas. Que hayan posibilidades de aprehensión del mundo diferentes según la época y el lugar, hasta según el individuo, eso sí. No negamos diciendo esto la realidad de la teoría de la evolución (o movimiento de la naturaleza, según la terminología de Spinoza, Engels y Roig). Decimos que si la ciencia tiene logros, es como recuerda Lenin porque aplica de manera adecuada sus teorías a la transformación de la realidad. De hecho como mostraron los materialistas no hay imposibilidad para el sujeto de alcanzar el conocimiento cabal del objeto, contrariamente a lo que plantea la filosofía clásica.

No hay tampoco ningún problema dialéctico en el hecho de valorar “*a posteriori*” los adelantos de la ciencia, puesto que la comprobación es su único hito. (Cuando Roig critica a Hegel y Aron, no es para negar que la ciencia tiene que cuidarse del apriorismo, lo que repite sin cesar, sino para oponerse por una parte a la concepción formalista de la ciencia como mera acumulación, es decir privada de proyecto, y por otra parte a la Nueva Crítica y su imposición de un modelo de pensar, o sea que retomando el lenguaje impuesto, Roig se propone aquí maldecir).

De manera más general la hermeneútica no puede ser una

⁷¹ Lenin, *Obras completas*, Moscú, Progreso, t.18, p. 102.

mística, contrariamente a lo que afirman los formalistas⁷². Tenemos que oponer claramente, al igual que los materialistas, dialéctica y metafísica.

Si como dijimos, la filosofía clásica se desarrolló buscando la esencia ontológica de las cosas (Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel), por el doble hecho de no creer en otra cosa que la comprobación y pensar que la existencia preexiste a la esencia, los materialistas se apartaron del discurso religioso tradicional, y pusieron en tela de juicio el problema del alcance del conocimiento del objeto por parte del sujeto, en cuanto que el objeto no se define como trascendental sino como parte de lo existente, que sea como dice Lenin conocido o no, real, desaparecido o virtual. Si el mundo no cambia, pero que el conocimiento se desarrolla por “capas”, entonces la actividad idiosincrásica, al menos en el campo de la ciencia, se aplica de manera crítica (Lenin), es decir metalingüística (Roig). Hemos citado el caso de Euclides y Einstein. Pero entre los numerosos ejemplos que podríamos citar se destaca el de Descartes, sus seguidores y sus oponentes. Ahora se trataría de definir el método que emplea y debería de emplear tal actividad crítica de la ciencia.

Evidentemente las cuatro reglas del *Discurso del Método* son influenciadas por la tipología aristotélica y judeocristiana medieval que siempre trató encontrar el Todo (o Logos, es decir Dios) en la multiplicidad de sus manifestaciones. Sin embargo la propuesta cartesiana de indagación favoreció el desarrollo de las ciencias. Con éxito la utilizaron los folcloristas de inicio del siglo XIX, Engels y Marx, la Escuela de Warburg y los estructuralistas, estructuralistas y marxistas en quienes Roig se inspiró a su vez. Por otra parte Descartes, como Montaigne, los Enciclopedistas y hasta Engels, que reconocían más abiertamente tal herencia al querer abarcar todos los campos de la ciencia (lo que confiere

⁷²V. por ejemplo *Encyclopaedia Universalis*, París, 1985.

también a Aristóteles, *Metafísica*, IV, pasaje ya citado) fueron visiblemente influenciados por los neoplatónicos, los cuales de alguna manera permitieron a la hermenéutica trasladarse del mundo clerical al mundo laico. Es decir, al suponer comparaciones el proceso de indagación tiene en un primer tiempo que basarse en lo que Roig llama “*acumulación*” (cuantificación que implica por supuesto una clasificación, tal como lo aclara la teoría de la ciencia marxista). Lo que permite a la actividad crítica o “*endogenación*” propiamente dicho de desarrollarse en un segundo tiempo⁷³. Roig relaciona estos dos tiempos (que para él nunca están totalmente separados⁷⁴) con el mito de Calibán en lo que respecta a la cuestión del alcance de un discurso propio latinoamericano⁷⁵.

No es por casualidad si los folcloristas del siglo XIX como los historiadores de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX empezaron por catalogar un numeroso material (mitos, obras de arte), para poder en un segundo tiempo analizarlo de manera comparativa. El material así registrado y reconocido permite dilucidar los problemas de atribución y significación de los elementos aislados o todavía no referenciados, tal como lo explicaron Engels y Marx. En otras palabras la objetivización científica no es producto de simples impresiones, y tampoco se logra como lo pretenden Umberto Eco y sus seguidores sumando las impresiones del conjunto de los sujetos. Diez mil subjetividades no permiten ni una sola objetivización. La comprobación (o “*principio de verificación*” conforme la terminología marxista), también necesaria al ejercicio científico en las ciencias humanas, se hace *a partir de una muestra suficientemente importante o representativa*. Por ello más que identificar como los marxistas (v. los trabajos de Kopnin) el

⁷³ *Teoría...*, p. 59.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 51.

hecho (o verdad) científico con el juicio (o intuición en lo que al proceso de conocimiento respecta)⁷⁶, preferimos identificar el primer término con la demostración, concepto que no niega el origen subjetivo de la pregunta científica (la sospecha) puesto en evidencia por Engels y Roig, pero sin confundirlo con una “*ontologización de la dialéctica*”⁷⁷ como lo hicieron entre otros Descartes y algunos seguidores de Engels. Pues la relación entre la comparación-comprobación y la sospecha es explícita en Engels⁷⁸. Se tiene que rechazar cualquier tipo de evidencia (categoría que la filosofía se encargó de justificar falsamente desde Descartes). Como lo expresa Roig el apriorismo implica construcciones arbitrarias y vanas búsquedas ontológicas. Es al contrario en la actividad lógica que, por medio de la comprobación, se logran deducciones que sí *evidencian* el sentido real de las cosas. Así la hermenéutica no será sólo un mero juego intelectual; y si bien es cierto que la meta del trabajo interpretativo es encontrar un discurso detrás del discurso dado, ya no se tratará más de una búsqueda ontológica (como es el caso de la oposición aristotélica entre mensaje exotérico, que todos pueden recibir, y mensaje esotérico, reservado a los iniciados), sino de una aclaración crítica del hecho cultural en cuanto revelador del pensamiento social (lo que equivale a un intento de “*reconstrucción de la totalidad discursiva de la sociedad de su época*”⁷⁹). Como escribe Roig⁸⁰:

“La alienación no es otra cosa, en uno de sus aspectos, que el aceptar como propios, y renunciando a nuestra autoafirmación, los principios sobre los cuales otro sujeto histórico ha intentado universalizar su experiencia. Se trata de un desconocimiento de

⁷⁶ *Metodología de la investigación*, México, Quinto Sol, pp. 68-78ss.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁸ Marx-Engels, t. 20, p. 555.

⁷⁹ *Teoría...*, p. 285.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 275-276, 283, 290. 306 y 310 – 311.

la única vía mediante la cual lo “sujetivo” y lo objetivo se integran en una unidad superior: la afirmación del sujeto como valioso para sí mismo, raíz de la organización de su propio mundo de valores y de la tabla sobre la cual se jerarquiza el mundo y resulta posible la experiencia./ Como es sabido, todo esto se juega entre dos términos discursivos: el de la hipostasiación de los universales, que parte del supuesto de una posible experiencia definitiva y única, y el de la relativización nominalista de ese mismo mundo axiológico, que oscurece toda experiencia posible. Cuando José Martí dejó fundada toda ontología, al afirmar que se debe poner lo absoluto como relativo, venía a sostener la materialidad del “a priori” histórico, su única raíz, la de un sujeto que se reconoce y se afirma a partir de su connatural diversidad social e histórica, pero que no se hunde en ella, sino que justamente desde ella pretende alcanzar una mirada universal. Materialidad de los valores que no sólo deriva de la afirmación de una moral, llamémosle eudemonística si se quiere, sino también de la historicidad de lo axiológico. Carácter, este último, que surge del hecho de la recreación permanente del “a priori” y, por tanto, de su “aprioridad” relativa, mas también, de la inescindible comunidad del bien y del valor. Todo nuestro mundo axiológico se organiza en relación con un sistema de referentes a los que pretendemos aprehenderlos desde principios no sólo universales, sino también absolutos, y que integran, a su manera, ese mismo mundo referencial”⁸¹.

“*Mirada universal*” que al contrario de Roig niega Fanon pensando que la búsqueda y el autoreconocimiento del colonizado no pueden lograrse a través de la universalización del concepto y tampoco en la esfera cultural, puesto que las dos (noción de universalización del concepto y esfera cultural), como lo plantea también muy claramente Roig, fueron impuestos por el

⁸¹ *Ibid.*, pp. 275-276.

colonizador. Tomando en cuenta el aspecto marxista de la teoría de Roig y considerando la oposición que introduce entre “*a priori ontológico*” y “*a priori histórico*”, nos parece poder entender el desacuerdo entre Roig y Fanon, cuya crítica hegeliana de la relación amo-esclavo retoma Roig asumiéndola plenamente, si se entiende la posición de Roig como una alternativa a la vez al colectivismo comunista que niega el individuo, y al ontologismo de la Escuela de Francfort y de Fanon, que al acentuar el aspecto psicológico sigue validando en el caso de la Escuela de Francfort modelos impuestos⁸². De cualquier manera los planteamientos de Roig en el extracto precedente son lo que nos debe permitir crear, según el autor:

“Un discurso que no sea simplemente un “antidiscurso”, es decir, que no sea “un discurso en lugar de”, como sería el segundo caso que hemos señalado, sino de verdad un discurso que sea realmente otro y, en tal sentido, contrario, habrá sin duda de reelaborar la estructura axiológica sobre la base de dos principios fundamentales: el primero, que la raíz de esa estructura sobre la cual intentamos ordenar nuestra propia realidad, es la propia empiricidad, consciente de sí misma en cuanto tal, es decir, de la diversidad desde la cual enunciamos nuestro discurso; y el segundo, que con nuestra palabra no hemos codificado para siempre, es decir, que el hombre se encuentra ante una “natura naturans”, que es lo que le abre la posibilidad hacia una humanización. Y por cierto que el motor, tanto del antidiscurso como del discurso contrario, se encuentra en la experiencia de dependencia y dominación y es por eso que ambos aparecen como “liberadores”, aún cuando sólo el segundo pueda ser considerado propiamente como tal./ El problema de la constitución de estas formas discursivas plantea, una vez más, el de la naturaleza social de la circunstancia, como también el de la necesidad de la superación de los circunstancialismos, en

⁸²Rostro..., p. 108.

cuanto han sido estructurados teóricamente sobre categorías que conducen al desconocimiento de la noción de “instancia””⁸³.

Este último término entendido como expresión:

*“dentro de la polémica “socialista” contra el psicologismo - como “hombre exterior”.../... intento de elaboración de discurso filosófico... rescate del sujeto del discurso dentro de los marcos de una comprensión de su naturaleza social .../... La empiricidad del sujeto no se reduce a la del propio grupo social, sino que ha de contar con la de otros grupos, único modo de integrar dentro del universo de los discursos referidos, una totalidad social”*⁸⁴.

En este caso *“No es el hombre “interior”, sino el “hombre externo”, el hombre como ser social y, consecuentemente, la “sociabilidad”, lo que es objeto propio de una filosofía”*⁸⁵, cuyo “quehacer” *“no puede ser considerado sin su relación con procesos temporales y locales .../... ineludible presencia de lo histórico... (que implica) comprender sintéticamente la estructura social dentro de la que la filosofía es tan sólo un momento”*⁸⁶.

Se tienen que entender correctamente los últimos presupuestos y los problemas que plantean. Obviamente es imposible pensar la obra de Roig al margen de su posición latinoamericanista. Como en toda la filosofía de la liberación y más generalmente en toda la filosofía latinoamericana (véase *Discurso desde la marginación y la barbarie* de Zea), el problema epistemológico se concibe desde el ser otro (*“diversidad desde la cual enunciamos nuestro discurso.... Posibilidad hacia una humanización.... experiencia*

⁸³ *Ibid.*, p. 283.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 310-311.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 306.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 290.

de dependencia y dominación”). Eso es lo que en Roig favorece el carácter “objetal” del discurso, esa “*connatural diversidad social e histórica*” del sujeto asumida conscientemente impone una perspectiva comparatista, ya que “*La empiricidad del sujeto... ha de contar con la de otros grupos, único modo de integrar dentro del universo de los discursos referidos, una totalidad social*”. De ahí se desprende la crítica marxista al ontologismo (“*a priori ontológico*”, noción de “*hombre “interior”*”) y la elección positivista del estudio sociológico (del “*hombre “externo”*”) para entender “*sintéticamente la estructura social*” vía la comprensión cultural de su mentalidad (o ideología). Por lo menos esta antropologización del discurso concibe, ya que la plantea, la posibilidad de la comparación, pues es el “*mundo axiológico... referencial*” (o sea el mundo moral, cultural, ideológico) el que nos introduce al problema “*de la relativización nominalista de ese mismo mundo axiológico*”. Lo que implica primero la idea de que hasta en el mundo psicológico el individuo obedece a lo que Deleuze llama campos de inmanencia, es decir, a valores transpersonales (la Ley, el Padre) que siendo propios al menos de un grupo social, cuando no de varios grupos sociales, permiten entrar en el mundo interno del hombre y entenderlo comparándole con el de otros hombres; y segundo la idea de que si “*con nuestra palabra no hemos codificado para siempre*” necesitamos de teorías unificadoras y metaciencias⁸⁷ para “*alcanzar una mirada universal*” y no hundirnos en la diversidad connatural del sujeto, o sea en los partidismos, contra los cuales nos advierte Cassirer.

Esta teoría del valor, concepción neopositivista de la verdad como reducción matemática, nos coloca ante el problema más general del juicio como primera forma, según la tradición, de aprehensión lógica del objeto en el proceso de conocimiento.

⁸⁷ V. el discurso de recepción de Roig al grado de Doctor Honoris Causa de la UNAN-Managua.

El problema de la reducción del metalenguaje a un simple lenguaje, o lenguaje-objeto, conlleva en sí problemas de orden tanto epistemológico como ideológico. Hemos anteriormente relegado el problema ideológico en la obra de Cerutti, ya que el estudio de las implicaciones no directamente relacionadas con nuestro trabajo no era de por sí el objeto de nuestra investigación. Ello no quiere decir que para entender los planteamientos de Roig debemos obviar su carácter ideológico. Más, en cuanto la cuestión axiológica se la plantea el mismo autor, ésta deviene entonces para nosotros objeto de investigación, es decir, parte integrante del problema epistemológico. Sin embargo ya hemos dicho que la posición de Roig no es idealista, o ontológica. Bien podríamos referir para comprobarlo a la evidente influencia marxista en el pensamiento de Roig y más generalmente de los filósofos de la liberación. Sin embargo como también ya hemos dicho y como lo apunta Cerutti la filosofía de la liberación es un movimiento polifacético, y reducir el pensamiento de Roig a un estricto marxismo-leninismo sería no sólo serle infiel, sino también desconocer los mecanismos fundamentales de su pensamiento.

Si para Lenin y Roig el pensamiento evoluciona por etapas, lo que justifica un cierto relativismo, la cuestión de la verdad objetiva que subyace encuentra soluciones, o por lo menos explicaciones, más o menos distintas en estos dos autores. Donde Lenin identifica el Bien, lo Justo y la Verdad, comprobables a posteriori por, en y gracias a los cambios operados en el objeto por la intervención del sujeto (Lenin ejemplifica su concepción de la verdad objetiva a partir de las ciencias exactas), Roig contempla simplemente en las ciencias humanas una pretensión a la universalidad, sin cambio en el objeto pero movido por cambios ideológicos en los puntos de vista (o de partida) del sujeto en función de la época, el lugar y las necesidades consiguientes del grupo al que pertenece dicho sujeto (en este caso el investigador). Así concebido el contenido axiológico

inmanente al o propio del objeto según Roig encuentra su justificación implícita en las necesidades del sujeto (o grupo social). Como podemos apreciar en los extractos citados de nuestro autor la filosofía aparece por consiguiente como un momento de la conciencia y la evolución histórica, o para decirlo en términos hegelianos como proyección del Ser, fuera de sí, hacia la sociedad. Sin embargo tal concepción en Roig se debe no a una concepción machista de los fenómenos culturales, sino a la combinación de dos elementos: su posición latinoamericanista, y la definición ambigua del concepto de ideología en el marxismo-leninismo.

Pues, la insuficiencia para no decir la ausencia de definición clara del concepto de superestructura en la teoría marxista-leninista de la cultura⁸⁸ favorece la confusión entre axiología (valor en sí del objeto) e ideología (valor en sí del objeto para mí). Así se explica por ejemplo la concepción ahistórica de la relación Ser/Tener en *Teoría...*, cuando al comparar *Biblia* y *Popol Vuh* Roig confunde ser en sí y ser para mí, y oponiendo la concepción europea a la americana niega de paso problemas tan fundamentales como la cuestión de la resurrección de los cuerpos en la teología cristiana o la llamada civilización material de Occidente (a la cual los mismos europeos desde los años 1960 encontraron la contraparte en el mundo oriental). Más todavía, es retomando tesis marxistas, es decir europeas, que Roig niega al europeo la conciencia axiológica de la relación no dicotómica entre Ser y Tener.

Lo anterior se aclara dentro del marco latinoamericanista del concepto roigiano de ideología. La propuesta leninista de cambiar el mundo gracias a la ciencia encuentra su contraparte en Roig a través de la propuesta utópica y axiológica. Afirmar el carácter

⁸⁸V. por ejemplo Moisei S. Kagan, *Lecciones de estética marxista leninista*, La Habana, Arte y Literatura, 1984, especialmente pp. 234 - 280ss.; o Avner Zis, *Fundamentos de la estética marxista*, Moscú, Ráduga, 1987.

circunstancial de todo discurso, es también reafirmarse dentro de un discurso contrario, el cual no esconde su obligatorio substrato ideológico. Se pone así en duda el estatus ontológico de la conciencia filosófica ("*cogito ergo sum*"), devolviéndonos a la etimología de lo que es el filosofar y por ende el ser filosófico, el ser filósofo: amante de la sabiduría, pero no "sabio" (sofista).

Sin embargo al nivel teórico esta posición, que se asemeja al relativismo de la Nueva Crítica (puesto en tela de juicio por el mismo Roig), conlleva un peligro: llenar el concepto culturológico definiéndolo como estudio de las ideologías, es decir de los hechos espirituales de la humanidad, para en un segundo tiempo vaciarlo al reducir toda forma de discurso a un discurso ideológico, o lenguaje-objeto. Es entonces de primer interés cuestionar aquí la identificación leninista, pero compartida por los teóricos capitalistas, entre el Bien, lo Justo y la Verdad en ciencia. Contrariamente a lo planteado por Roig, la Nueva Crítica, y anteriormente los neopositivistas y Lenin, nos parece oportuno distinguir en las ciencias exactas como en las ciencias humanas la ideología o como dice Platón aspiración al Bien (que puede ser ahorrar energía) y el cambio efectivo en el objeto verificable a posteriori en las ciencias exactas, lo que correspondería a la demostrabilidad o comprobabilidad de la interpretación del fenómeno cultural en las ciencias humanas (el resultado real, práctico del deseo de ahorrar energía fue así, en el campo de las llamadas ciencias exactas: la bomba atómica). De ahí cuestionaremos la confusión marxista entre ideología entendida como sistema (revolucionario) global de interpretación del mundo, e ideología entendida como falsa conciencia pequeña burguesa. Lo que en el primer caso, al negar el carácter parcial de la ideología (Mannheim) y basándonos en las críticas de las filosofías africana y latinoamericana al pensamiento europeo no es otra cosa que una forma de ontologismo.

Ortega y Gasset fue quien planteó de primero el problema de la circunstancialidad (o perspectiva) de la actividad filosófica y humana en general. Sin embargo tendríamos que diferenciar claramente el material cultural, ideológico, de la ciencia, que lográndolo o no por lo menos en los últimos siglos siempre intentó objetivizarse trascendiendo así los particularismos, y la circunstancialidad en su aspiración a la universalidad, es decir, más precisamente todavía a la universalidad (o universalización) de su mirada. Al contrario, la cultura en sí es una representación subjetiva (o ideológica) del mundo (Kant, Hegel).

De ahí nos preguntaremos cómo definir la cultura. De nuevo tenemos que volvernos hacia la historiografía. A diferencia de los marxistas los modernos diferenciaban la cultura de la agricultura. Pues la época moderna, todavía esencialmente rural, distinguía lo económico de lo cultural. El mismo concepto de “cultura” (lo que ayuda la naturaleza) supone o si se prefiere revela el carácter superestructural de la cultura. La paz según los modernos llevaba así a la ciudad tanto bienes materiales como espirituales, propiciándole riqueza agrícola y florecimiento de las artes. Al comprender en el sentido medieval todavía el concepto de intelectualidad⁸⁹, los modernos al igual que Herder más tarde definían la ciudad “bien policée” respecto a su grado de desarrollo moral. La cultura era entonces un concepto empleado por definir las artes (técnicas-liberales) en su conjunto (hoy en día tendríamos que adjuntarles nuevas formas de arte entonces desconocidas, como el cinema, la fotografía y en general las artes audiovisuales, así como la moda o la publicidad). Las artes en sí se definían como lo implica lo anterior por su técnica, su intencionalidad (concepto que para nosotros, contemporáneos, tiene que ser reemplazado en el estudio por ejemplo del arte prehistórico, de los niños o de los locos por el del aporte instrumental para la comprensión de la conciencia individual y

⁸⁹ V. Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*.

colectiva que nos conllevan tales tipos de artes no directamente intencionales). En esta perspectiva se aclara el estatus particular del arte y la cultura. La sociedad puede definirse como conjunto de individuos con intereses y metas en común. Tal definición toma en cuenta la polimorfia o ambivalencia del concepto de grupo. Así se puede hablar de sociedad animal, civil, comercial, tribal, anónima,... En esta definición la sociedad puede ser entendida como grupo, nación, federación... La civilización (o ciudad “bien policée”) sería entonces una sociedad con cultura, o sea artefactos con fines estéticos (véase Aristóteles, *Poética*, o el concepto de “*intencionalidad*” en Schapiro en lo que al arte contemporáneo, abstracto, refiere). Así la cultura no se puede definir fuera de lo humano, y ante todo de lo moral - ideológico. O dicho de otra manera lo ideológico es lo cultural. Obras que en esta clasificación tienen lo que llamaremos una “*fonction-charnière*” al igual que las artes no directamente intencionales en cuanto forma original de la actividad artística es también el hecho de contar, sea oralmente o por escrito; el diario es una de las primeras formas de narración (véase Madame de Sévigné o la literatura erótica). El estatus del narrador profesional en las sociedades primitivas como el grado moral de sus narraciones permiten entender porque y como los mitos (*Biblia*,...) se integran a este material cultural, reafirmando el carácter ideológico de tales manifestaciones en el proceso de formación axiológico y más precisamente ético del individuo. Una vez definido el concepto de cultura-ideología, vemos que tanto el interés comparativo moderno por el pensamiento antiguo, como el proceso histórico (fama que logra o conserva un autor de su vivo o después de muerto) y el progreso de la ciencia (problema ya mencionado de las metateorías) ampliaron concomitantemente el concepto de cultura no sólo a las obras “de” la cultura, sino también “sobre” la cultura.

Es entonces dentro de la dialéctica marxista y por ende

roigiana entre *Lo universal y lo específico en la cultura*⁹⁰ que debemos entender el problema ideológico, pero sin confundir a diferencia de Guadarrama filosofía militantista y propuesta de definición y estudio científico de la cultura. Reconociendo el lugar especial de Roig como uno de los filósofos que mejor entendió y estudió en sus distintas manifestaciones el problema epistemológico de la cultura (como lo demuestra el consenso para la valoración positiva de su obra de parte de filósofos tan diversos como Cerutti, Guadarrama o Serrano) y consciente del carácter leninista de la noción de pretensión a la universalidad en Roig, nos parece lícito comparar lo planteado por Roig con la teoría neomarxista de Althusser. Para este último toda problemática se elabora dentro de la historia desde la perspectiva de una de las clases tomadas en la lucha social. Por ello, rechazar la neutralidad política de la teoría es para Althusser como para los marxistas o Roig tener conciencia de la progresión dialéctica de la ciencia, de la subjetividad a la objetividad, desde mí (y mis circunstancias) hacia lo universal. Es entonces afirmar la objetividad científica posible (Althusser).

El error de la teoría marxista, evidente en Guadarrama, es pensar diacrónicamente (y no sincrónicamente) el fenómeno cultural y su interpretación:

“... la cultura material no siempre se presenta como algo espontáneo y directo a través de los fenómenos de la vida cultural de una época dada, aunque siempre constituirá el ingrediente sustancial que conformará el contenido de la cultura espiritual. De ahí que ningún tipo de actividad artística o creativa en la esfera de la vida espiritual sea posible analizarla fuera del contexto del modo de producción de bienes materiales ni al

⁹⁰ Pablo Guadarrama y Nicolai Pereliguin, *Lo universal y lo específico en la cultura*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

margen de los intereses de determinadas clases sociales”⁹¹.

El extracto citado revela dos errores consecutivos del primero: la reducción de lo cultural a lo material y, como lo apunta Althusser, la idea de que el ser social determina la conciencia. Lo último, al negar el humanismo de la teoría de Marx, hace que el problema de la ideología y su comprensión queda como un “*point aveugle*” (Althusser) de la teoría marxista-leninista. Lo que a su vez provoca la adhesión religiosa de los marxistas a la esperanza de una comunión final entre el ser y el devenir, la moral y la política, el deseo y la realidad, el fin de la lucha de clases (objetivo comunista verdadero) y el fin de las contradicciones (objetivo idealista). De ahí que como lo plantea Althusser tanto entre los marxistas como entre los idealistas “*la moral commande l’histoire*”. De hecho como escribe Joseph Gabel⁹²:

“Il est loisible d’admettre avec les wébériens un primat méthodologique du présent: l’historien choisit en fonction de ses critères actuels des questions qu’il pose au passé. Parler du primat épistémologique implique la possibilité d’une déformation “ex-post facto” de la réalité historique en fonction des exigences variables du présent”.

Para lograr evitar tal ambigüedad Althusser como Roig propone utilizar conjuntamente las teorías marxistas y psicológicas. O sea estudiar la cultura como fenómeno social en una perspectiva estructuralista y marxista, pero no exotérica. Rechazar el mito ontológico del Nombre (“*Racine est Racine*”), pero también el sociologismo de la cosa sin causa, defendido contemporáneamente de manera muy notable por la crítica de arte estadounidense Rosalind Krauss.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 29- 30.

⁹² *Encyclopaedia Universalis*, 1985, t. 9, p. 761.

Así tomaría todo su valor el concepto de “*instancia*”, evocado por Deleuze en el plano psicoanalítico. Para entrar en el “*continente-historia*” y distinguir moral e historia se debe según Althusser distinguir entre ideología (vida simbólica coherente para un grupo social determinado) e ideología teórica. De tal manera que podemos reubicar adecuadamente la división de Russell entre lenguaje-objeto y metalenguaje tomando en cuenta que “*las ideologías discursivas se articulan con ideologías prácticas, reales, concretas (en el sentido inmediato de estas palabras) que como las económicas y las políticas, son fuerzas materiales activas indispensables a toda sociedad posible*”⁹³. Lo que permite resolver la confusión entre valor en sí y valor para mí, producto de una concepción diacrónica exotérica.

La comparación entre Roig y Althusser adquiere además nuevos matices al percatarse de que el francés como Sartre, Zea o Roig, se preocupa por la cuestión de la negación del estatus humano, en este caso el de los obreros.

No hay pues justificación alguna de la ideología como sistema parcial, sino que consciente como lo expresa Roig de nuestra circunstancialidad tratamos de objetivizarla por, en y a través de la universalización del concepto (Lenin, Cassirer). Una vez planteado lo anterior, nos queda por preguntarnos cómo manejar los mecanismos del proceso de evolución histórico - social de las ciencias humanas, con fin del estudio comparativo de la evolución de la cultura a partir de un conocimiento lo más amplio posible de los símbolos y mitos universales y de su evolución en el pensamiento de cada sociedad y época.

Al nivel de la teoría semiótica formalista⁹⁴, reseñada por Jorge

⁹³ *Encyclopaedia Universalis*, 1990, t. 1, art. “Althusser”, trad. N.B. Barbe.

⁹⁴ V. Gracia y Jaksic, pp.- 370ss.

Benítez Barreto⁹⁵, la posición roigiana se sustenta en la ciencia de los signos considerada como: materialista (Eco: *“las cosas existen por cuenta propia”*; Kristeva); historiográfica del contenido ideológico (Eco: *“bajo los procesos culturales hay unos sistemas”*; Barthes; Kristeva; María del Carmen Boves Navez, en cuanto concibe como cuarta acepción del término semiótica según refiere Benítez Barreto los *“intentos de una ciencia unificada, en cuanto toma el lenguaje como manifestación genuina y sintética de la cultura (Para este grupo: la semiótica estudia directamente todos los códigos de comunicación bajo todos los puntos de vista, y, naturalmente, así considerada es más amplia que la lingüística)”*); y por esa perspectiva historiográfica del contenido ideológico de los signos sociales, metateórica (Kristeva; Greimas: *“oposición natural/construido (o “artificial”) (sustituida) por la de semióticas científicas/semióticas no científicas”*). Vemos pues como la posición culturológica de Boves Naves que en Greimas y Eco conlleva una oposición entre discursos naturales/artificiales (oposición menos clara que en Althusser ya que como lo explicita Eco en el extracto citado por Benítez Barreto sólo apunta hacia la necesidad general *“de fundamentar los parámetros para la comprobación de los signos en categorías semióticas y no en el recurso físico de las cosas, precisamente porque es una ciencia de la cultura y de las convenciones sociales y no de la naturaleza”*) pudo influir en Roig.

Esta influencia aparece más clara y cabalmente a partir de lo anteriormente dicho citando a Kristeva: quien considera la semiótica una:

“palanca que guía las ciencias hacia la elaboración de una gnoseología materialista. Mediante la intervención semiótica, el

⁹⁵ Jorge Benítez Barreto, *“Los estudios semióticos en la UNAN-Managua (Segunda parte)”*, Cátedra, UNAN-Managua, N° 2, enero - marzo 1992, pp. 61 – 74.

sistema de las ciencias se ve desentradado y obligado a volverse hacia el materialismo dialéctico, es decir producir una gnoseología. El sistema científico es extraído de su banalidad y se le añade una profundidad que piensa las operaciones que le constituyen - un fondo que piensa la actividad significativa./ Así, la semiótica en tanto que semanálisis y/o “crítica” de su propio método (su objeto, sus modelos, su discurso, planteados por el “signo”), participa de una actividad “filosófica” (en el sentido kantiano del término). Ahora bien, es justamente el lugar semiótico el que refunde la distinción filosofía / ciencia: en ese lugar y a partir de él, la filosofía no puede ignorar los discursos - los sistemas significativos - de las ciencias, y las ciencias no pueden olvidar que son discursos - sistemas significativos. Lugar de penetración de la ciencia en la filosofía y de análisis crítico de la actividad científica, el “semanálisis” se diseña como la “articulación” que permite la constitución, estratificada, diferenciada de una “gnoseología materialista”, es decir de una teoría científica de los sistemas significativos en la historia y de la historia como sistema significativo. Así decimos que el semanálisis extrae el conjunto de los sistemas significativos de las ciencias de su univocidad no - crítica (orientada hacia su objeto y que ignora a su sujeto), ordena críticamente los sistemas significativos, y contribuye así a la fundamentación no de un Sistema del Saber, sino de una continuidad discreta de proposiciones sobre las prácticas significativas./ El semanálisis cuyo proyecto es, pues, ante todo crítico, no se construirá como un edificio terminado, “enciclopedia general de las estructuras semióticas”, y menos aún como la última cima, el “metalenguaje” “final” y “saturado” de una imbricación de lenguajes, cada uno de los cuales toma al otro por “plano de contenido”. Si tal es la intención de la “metasemiología” de Hjelmslev, en cambio el semanálisis desgarrará la neutralidad secreta del metalenguaje supra - concreto y super - lógico, y designa “a los lenguajes” sus operaciones definitivas para

asignarles el sujeto y la historia. Pues lejos de compartir el entusiasmo de la “glosemática” que marcó la “belle époque” de la Razón Sistematizadora persuadida de la universalidad de sus operaciones trascendentales, el semánálisis se resiente del resquebrajamiento freudiano y, en otro plano, marxista, del sujeto y de su discurso, y, sin proponer un sistema universal y cerrado, formaliza para desconstruir. Evita así el enroscamiento sobre sí mismo, y le designa un “exterior” - un “objeto” (sistema significativo) resistente, que la semiótica analiza para situar su formalismo en una concepción materialista histórica que enarbola oblicuamente esa formalización./ En la etapa actual, dubitativa, dividida entre el cientificismo y la ideología, la semiótica penetra todos los “objetos” del dominio de la “sociedad” y del “pensamiento”, lo que quiere decir que penetra las ciencias sociales y busca su parentesco con el discurso epistemológico”⁹⁶.

Propongamos entonces con Roig:

1) Una teoría de la cultura de índole marxista en los siguientes puntos⁹⁷: los dos aspectos, social y gnoseológico, de la objetivización; el método historiográfico-lógico que permite tomar el objeto en las fases más significativas de su desarrollo (véase Dumézil); la desintegración mental del objeto en sus propiedades, relaciones, partes, fases de desarrollo,..., y la síntesis y reducción a la unidad de las múltiples propiedades y relaciones que se descubren (Descartes); la segregación de lo universal y lo esencial (relación dialéctica: identidad consigo mismo/diferencia con todo lo demás); la explicación de hechos pertenecientes a un mismo grupo; la consideración de la invariación (cierta independencia del objeto respecto del sistema, consecuencia de su autenticidad); la superación,

⁹⁶Cit. in *ibid.*, pp. 64 – 65.

⁹⁷V. *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*, Moscú, Progreso, 1982, pp. 156 – 170.

gracias a todo lo anterior, de lo no racional por la actividad científica en su progreso; la deducción y/o concreción de los viejos saberes a formas superiores (véase la relación entre experiencia y ciencia en Aristóteles); la afirmación de que la verdad es siempre concreta; la utilización de las teorías unificadoras (interdisciplinarias); la clara conciencia de la relación entre el saber y el valor;

2) Pero también la conciencia no marxista de la relación anterior a la precedentemente enunciada entre el objeto y el valor; y la afirmación consecutiva de que no es el juicio (o intuición) que provoca o debe provocar el análisis, sino la similitud en sus elementos consigo mismo o con otros fenómenos, objetos o elementos exógenos.

En resumen a partir del estudio de Roig proponemos una crítica social basada en el estudio del material cultural como expresión mental de una época y lugar determinado con el fin de revelar su trasfondo ideológico, en una perspectiva dialéctica en la que se aclara en función de la relación entre la mente individual y la influencia del medio. Ambas cosas: por una parte la influencia aceptada por Cerutti de Fanon (teoría psicoanalítica) y de la teoría de la dependencia (económica y social) sobre la filosofía de la liberación, y por otra el reconocimiento del problema ontológico y su pretensión de “*antropologización*” por parte de los filósofos de la liberación, constituyen el trasfondo que hace que Roig proponga un método en el que se responden y complementan circunstancia y universalidad, voluntad individual e influencia del medio. Como escribe Taine:

“Si, para explicar las obras de arte de un siglo, se consideran, además de las inclinaciones reinantes del siglo, el momento particular del arte y los sentimientos particulares de cada artista, podrán derivarse de la ley, no sólo las grandes revoluciones y las

formas generales de la imaginación humana, sino también las diferencias de las escuelas nacionales, las variaciones incesantes de los diversos estilos y hasta los caracteres originales de la obra de cada gran hombre”⁹⁸.

De ahí se entiende que al nivel epistemológico se trata de un método de compilación-comprobación (es decir, según otra apelación, igualmente válida, aunque menos clara, de clasificación) que pretende que el valor es intrínseco al objeto, contrariamente a lo que plantea Ayer en *“Demostración de la imposibilidad de la Metafísica”*, pero que ese valor no siempre es entendido por el sujeto, de donde el interés de distinguir el valor propio, axiológico, del objeto, del proceso evolutivo de su alcance: que es el conocimiento humano. Lo que implica tener clara la diferencia entre el valor en sí y el valor para mí, es decir, como vimos, identificar el pensamiento de Roig con el de Althusser más que con la confusión feuerbachiana entre lo en sí y lo en sí para mí, que en este caso se aparentaría a una ontología de índole hegeliana acerca de lo en sí (el objeto) como parte axiológica de lo en mí (el sujeto) fuera de mí (ya que *“El hombre no es nada sin un objeto”* y que *“El hombre... objetiva su entidad (esencia) y se hace de nuevo objeto de esta entidad (ente) objetivada, convertida en un sujeto, en una persona; se piensa, es para sí objeto, pero como objeto de otro objeto, de otra entidad (ente). Así... es un objeto de Dios”*⁹⁹). Ya vimos la influencia de tal teoría sobre el marxismo-leninismo, no obstante éste sea una de las formas más acabadas de pensamiento teórico objetivo en sus planteamientos, los cuales son así que lo pudimos apreciar de inspiración cartesiana y estructuralista (desintegración-síntesis).

De lo anterior se desprende la orientación culturológica de nuestra propuesta. Ni psicología del arte, que reduce toda

⁹⁸Cit. por Gaos, pp. 632 – 633.

⁹⁹Cit. in *ibid.*, pp. 515 – 516.

manifestación del pensamiento a la expresión enfermiza de obsesiones de valor puramente individual, ni sociología del arte que confunde valor simbólico y relaciones de intercambio, reduciendo a su vez el valor intelectual (en el sentido ya aclarado de la palabra) de las manifestaciones de la cultura, el valor en sí, a la recepción social de la obra, el valor para mí, nuestra metodología se define como etnopsicoanalítica, es decir mitoanalítica, al contemplar el carácter inmanente del símbolo, lo que favorece el proceso necesario de comparación-comprobación al considerar el símbolo en su doble realidad: de proyección de la mente individual en la sociedad, y de reducción idiosincrásica de datos sociológicos entendidos por el artista según su medio, época y contexto. Al considerar el carácter reflexivo de las manifestaciones culturales y distinguir ideología e ideología teórica, nuestro método reinvierte en el objeto cultural el contenido simbólico, sin vaciarlo de su posible interpretación. *“Rien de ce qui est humain ne m’est étranger”*.

Una vez “triangulada” la concepción de Roig en referencia a Lenin, Cassirer y Althusser, nos percatamos de que si la historia y las ciencias humanas en general se construyeron a menudo como relatos, ni su esencia ni su quehacer son el ser relatos. Tampoco pretenden convertirse en relato de manera permanente por una mágica transformación. A prueba el mismo empleo de metateorías y ciencias unificadoras para criticar y reducir el margen de subjetividad inherente a cualquier proceso de objetivización. Ya asumida tal posición respecto a los anteriores problemas del ámbito, definición y alcance de las ciencias humanas, así como más generalmente de su objeto, podemos en base a nuestra propia experiencia de casi diez años en la investigación ofrecer al lector el modus operandi por nosotros conceptualizado y a nuestro parecer el más generalmente utilizado, ya que parte y se justifica por todo lo anteriormente planteado en este trabajo, en las ciencias humanas que no son

simplemente formalistas ni descontextualizantes: a saber el folclorismo, la iconología, el comparatismo duméziliano, el estructuralismo lévi-straussiano, y la semiología barthesiana.

Afirmamos de nuevo que el objeto no es intuitivo, sino historiografiado. Negamos pues el primato del juicio como primera forma de aprehensión lógica del objeto por el espíritu subjetivo. La comparación es y siempre debe ser el primer paso del acercamiento objetivo al fenómeno. Al constatar semejanzas entre dos o más fenómenos el hombre de ciencia se debe de preguntar el por qué, el cómo y de dónde vienen tales similitudes. Con el fin de aclarar y dar respuestas a estas preguntas, empieza estudiando por aparte el significado y la historia del significado de los elementos de cada fenómeno particular. A partir de los resultados así logrados se puede preguntar si hay o no lugar a comparación. Es el estadio de la comprobación. Como nos lo enseña la experiencia y como lo recuerda Lévi-Strauss no hay casualidad. Es decir, las similitudes constatadas al inicio tienen en general su explicación en el trasfondo mítico - mágico del pensamiento humano, permanencia de símbolo que desde Jung solemos llamar “*memoria colectiva*”. Es entonces en el origen a menudo remoto y olvidado del símbolo que se puede hallar la razón final del por qué y del cómo de las similitudes todavía perceptibles pero aparentemente sin explicación directa por el individuo del siglo XX. El científico debe entonces comparar dos estadios del símbolo: su carácter permanente, y su adaptación al caso y/o momento preciso, lo que Roig llama la “*historicidad de lo axiológico*”. Aparece aquí en toda su complejidad el nivel ideológico del símbolo, que nos obliga a conocerlo en todas sus metamorfosis y expresiones diversas según la época. Obviamente no sólo el nivel axiológico es en relación con el ser (valor del símbolo por los hombres de una época dada), sino que se vuelve propio del ser (cualidad del objeto que permite explicarlo no en función de un valor reportado sino intrínseco). En otras palabras

el carácter sociolectal del símbolo se vuelve envoltura de su carácter idiosincrásico. El discurso tiene entonces que aplicarse al valor propio del ser, a través de un proceso de acercamiento metateórico, tanto al nivel interdisciplinario (psicológico, sociológico, literario, filosófico, historiográfico) como sincrónico, lo que Lévi-Strauss define como verticalidad del estudio del objeto. Destacaremos en este proceso dos tipos de verticalidad. La primera contempla los distintos niveles de sentido del objeto: inconsciente, consciente y social (influencia del medio). La segunda, que es la primera a nivel del proceso analítico, pero la segunda al nivel lógico, se interesa por el propio fenómeno de recurrencia. Puede tratarse de la recurrencia de los términos en un mismo material, se trata entonces de lo que llamaremos verticalidad interna, en una lectura cerrada de un material homogéneo. Puede tratarse de la recurrencia de términos entre materiales heterogéneos, lo que llamaremos verticalidad externa y nos obliga a recurrir a un proceso historiográfico, sincrónico, más directamente, en una lectura abierta. Vemos pues que la base de este tipo de estudios, de esta metodología mitoanalítica es un conocimiento humanístico, o sea el más amplio posible. Ultima precisión indispensable: la comparación puede operarse entre figuras, temas, símbolos, conceptos, o entre figuras y temas, símbolos o conceptos, es decir, indiferentemente entre la misma clase de material (figura - figura, tema - tema, símbolo - símbolo, concepto - concepto) o no (figura - tema, figura - símbolo, figura - concepto, tema - símbolo, tema - concepto, símbolo - concepto). Igualmente varios elementos de un mismo conjunto pueden ser comparados entre sí (lectura cerrada¹⁰⁰). O bien varios elementos de materiales distintos entre sí.

III.- Nuestro concepto de Verdad

¹⁰⁰V. por ejemplo nuestro artículo sobre *Por los caminos van los campesinos* de Pablo Antonio Cuadra, *La Prensa Literaria*, 23/5/1998, pp. 4-6.

“De gustibus et coloribus non disputandum”.

No se puede hablar de la cuestión epistemológica sin interrogarse al mismo tiempo por la noción de verdad, o mejor dicho, el problema de la verdad nos devuelve obligatoriamente a la cuestión epistemológica. La mitología colectiva y científica relaciona directamente la verdad con el proceso de enunciación que expresa el juicio, sea éste siempre valedero (teoría tradicional) o no (teoría neopositivista).

Pongamos la proposición (utilizada por los teóricos de Oxford, Kurt Gödel, y Russell en su principio de Antinomia - véase la *"Paradoja del Barbero"* y la cuestión del *"conjunto de todos los conjuntos que no elementos de sí mismos"* -, en base a la famosa *"Paradoja del Mentiroso"* de origen aristotélico, la cual había sido ya hábilmente transformada por Miguel de Cervantes Saavedra en el cap. LI de la *Segunda Parte* de 1615 de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, y se expresa también en la primera paradoja de Zenón, la de la *"Dicotomía"*): “Lo que digo es verdadero (o falso)”. Se puede suponer que la primera parte de la proposición es neutral (“Lo que digo es”), mientras que la segunda expresaría un juicio. Pero nos encontramos entonces frente a un doble problema: 1- saber si los objetos no tienen valor en sí, o dicho de otro modo si es mi juicio que les da valor, ya que en el caso propuesto en cuanto afirmación sin premisas el valor para mí se vuelve (o se confunde con) el valor en sí; 2 - saber si se puede dividir una predicación suponiendo que en sí ella (como conjunto) no es un juicio. Tomemos otros ejemplos. Si aceptamos que hablar de un verdadero o falso amigo no es otra cosa que expresar un juicio de valor sobre una persona que de por sí existe, fuera de mi juicio, sin embargo afirmar que un biombo es una falsa pared revela su doble condición de separación pero no hecha con piedra ni

cimiento. Si bien el preciso momento en que me expreso constituye en sí la condición de existencia, por lo menos al nivel conceptual y del lenguaje, de lo que estoy diciendo (sea una afirmación o una pregunta,...): a) mi intención al afirmar la verdad o falsedad de una proposición mía (“Lo que digo es verdadero(/falso)”) no es simplemente poner el acento sobre su mera condición de existencia; b) suponer que esta proposición existe fuera de la autoafirmación mía como locutor de que ES equivaldría a prestarle al verbo una realidad ontológica que no tiene; c) por consiguiente el simple hecho de postular la existencia real de mi propio discurso, y más todavía su verdad o falsedad, es un acto metalinguístico.

Hablando de un verdadero (o falso) amigo, no hago más que recordar como y en qué pude comprobar la profundidad (al nivel ético de la preocupación del otro para o hacia mí) de una relación de amistad (entendida entonces en su primer grado como empatía o armonía, comunión de gustos e intereses). Siguiendo a Roig, diríamos que no hay diferencia entre el Ser y el Tener, o sea que el valor no es ajeno al ser. Si cuestionamos ahora a la tesis neopositivista, resulta interesante preguntarnos si considerar a la verdad como una “realidad” válida (o verificable) dentro de un sistema, primero no es una simple reducción matemática del problema, y segundo si por consiguiente no pasa inadvertido el carácter de juicio del lenguaje, que el mismo neopositivismo destacó en el campo semiótico. Dicho de otro modo el planteamiento axiomático de la ciencia tiene como origen en el campo de las ciencias humanas el silogismo estoico y su consecuencia directa: el occamismo que considera que el término sólo existe en o a través del “supposito” del sujeto.

Ahora bien por este mismo origen, los planteamientos de las ciencias humanas se desarrollaron a menudo o hacia un formalismo historicista y crítico, o hacia una concepción

exotérico con tendencia marcadamente sociologizante del objeto cultural. Fundamentándonos en planteamientos anteriores y en nuestro estudio de Roig, al mismo tiempo que tomando en cuenta el papel fundamental de la psicología, el etnopsicoanálisis, el folklorismo, la antropología estructural, la semiología, el comparatismo, la semiología genética (Piaget), la psicología del lenguaje, la iconología, la bioetnología, la fenomenología, en el desarrollo de las ciencias y por ende del conocimiento y a veces mejoramiento del pensamiento y de la condición humana, tomaremos como aceptado el presupuesto de la necesidad e importancia del estudio del objeto cultural. Lo que nos pone de nuevo frente al problema de como estudiarlo. Las dos orientaciones, formalista y sociologizante, de las ciencias humanas, se comprenden por la historia misma de éstas. El formalismo tiene su origen en las discusiones de salón del siglo XIV en adelante y en la reducción del idealismo kantiano al campo de la historia del arte en el siglo XIX. Y más generalmente en la concepción acrítica de la historia tradicional (Herodoto, Tucídides), para no decir simplemente apologética (Commynes, Michelet). Más compleja en su proceso de desarrollo fue la tendencia sociologizante, consecuencia del carácter esencialmente matemático y económico del primer estructuralismo que buscaba la resolución de los problemas de la humanidad en las causas externas y la macroestructura de la sociedad. Si este sistema tiene un valor innegable en el ámbito económico como podemos apreciar en la obra de Marx, se revela poco eficaz en otros campos. Así por ejemplo Lenin pudo fácilmente negar el problema de la verdad, dado que no existe en las ciencias duras más allá de la muestra suficiente de sus logros inmediatos.

Las dos orientaciones impulsaron de alguna manera la concepción neopositivista de la verdad: 1 - A través de la identificación entre Verbo y Logos en cuanto el juicio verbal se

revela organizador de la realidad por su calidad de “ideas” en el sentido platónico de la palabra, expresión de una sabiduría innata y sobrenatural, lo que Leibniz en su *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* llama “*opiniones fundamentales*”, “*notiones communes*”, “*semina aeternitatis*” o “*Zopyra*” en referencia entre otros a San Pablo (*Rom.*, c.2, v. 15): eso en cuanto a la orientación formalista; 2 - a través de la identificación entre verdad y sentido común, eso en cuanto a la orientación sociologizante.

Muchas veces los psicólogos del lenguaje reprocharon a los lingüistas y semiólogos de sólo considerar la relación del idiolecto a una norma abstracta e inmutable, y de no interesarse por el uso real del idiolecto (los diccionarios de las distintas jergas y lenguas vernaculares no escapan a la regla ya que se reducen esencialmente a la nomenclatura de tipismos, los que a su vez se erigen en únicas formulaciones correctas dentro de la excepción respecto a la lengua vehicularia). No es pues que no respondamos a reglas de lenguaje todos, sino que el sociolecto considerado como abstracción del lenguaje no puede contemplarse provechosamente dentro de su relación dialógica con el idiolecto. Sólo cuando aparece como modo general de hablar (o expresar conceptos propios) de una época el sociolecto así considerado puede permitirnos estudiar la metamorfosis que se le hace sufrir el idiolecto. El laberinto de Borges no es el de los griegos. Pero sí, es comparable como expresión del mismo fondo mitológico de la humanidad, lo que Jung llama la memoria colectiva. Sin embargo, suponer la gemelid perfecta de estas dos visiones del laberinto sería equivocarse grandemente, confundiendo el laberinto como elemento con una categoría propia, entidad inamovible, arbitraria e incambiable.

¿Que pasa entonces con la noción de verdad? Hasta hoy en día se pueden destacar tres grandes orientaciones al respecto:

1) La religiosa, que identifica la verdad con Dios, verdad entonces fuera tanto del objeto (que no la produce) como del sujeto (que no la conoce), inalcanzable e inasequible.

2) La positivista, que considera que la verdad del objeto es en sí mismo, y que el objeto nos la revela, lo que implica la verdad del juicio mismo sobre el objeto, ya que por ocuparse del objeto el juicio sería de hecho “objetivo”. Teoría que, negando el proceso de objetivización (subjetivo porque es un sujeto que está pensando un objeto, objetivo porque el sujeto piensa hacia el objeto, v. la teoría marxista del pasaje de lo concreto a lo concreto abstracto), se relaciona con la anterior en cuanto que, sin rechazar la posibilidad de alcance de la verdad, la suministra a una instancia superior, axiomática, que es la percepción (Dilthey, Heidegger). Los fenomenólogos como los machistas llevaron a cabo la paradoja kantiana de la “*cosa en sí*” conocible por lo que los occamistas llamaban “*supposito*” y los griegos tales como Platón y Aristóteles la memoria o reminiscencia.

3) La orientación neopositivista, que parece responder a la positivista pero que relativista en sus fundamentos (la verdad definiéndose aquí como observación de un fenómeno W por un sujeto X en un lugar Y en un tiempo Z) nos devuelve en realidad a la primera concepción, religiosa, de la verdad inasequible. ¿Por qué? Por la misma relatividad del conocimiento: limitado ¡por y a la simple percepción!

Los neopositivistas no logran resolver el problema que es aceptar una verdad inmediata (“Esta lloviendo”) rechazando la verdad en general (Ayer), como si al llegar al mundo de las ideas (abstracto, irreal) el entendimiento humano (por esencia práctico y técnico, encerrado en el mundo de las cosas) ya no tendría más

poder de objetivización (Kant en eso dependiente de la teoría berkeleyana de la división entre el mundo objetual ideado por la mente divina y el Yo pensante). Olvidándose curiosamente de que todo sistema (aun matemático) es la organización lógica de fenómenos reales, los neopositivistas suponen implícitamente y creemos genuinamente que el entendimiento humano no es abstracto, divino, no es “Logos”, sino palabra, opinión, limitado al campo de las hipótesis, del sentido común. Postulando la relatividad de la verdad, el neopositivismo al igual que numerosas otras corrientes la define implícitamente como inverificable. Ahora bien, tal rechazo de la verdad proviene precisamente del estatus particular dado al lenguaje, considerado no como medio sino como fin. De ahí que las equivocaciones del lenguaje-Logos se explican, a la fuerza, porque NO HAY VERDAD. Como el Logos, Verbo - Dios, no se puede equivocar, no hay más alternativa que admitir que es la creación o mundo real la que se equivoca, juzgándola desde la instancia superior del Espíritu, organizador y Todopoderoso (Hegel).

Creemos que se puede proponer un cuarto modelo de verdad, fundamentado en lo teoría materialista y estructuralista de Roig¹⁰¹. Aceptando que la “*sospecha*” no es científica pero una actitud previa a la investigación¹⁰² y por ende que la ciencia se define como aplicación metódica de esta sospecha, podemos resolver la paradoja cartesiana y kantiana, si no en cuanto a la cuestión del origen del pensamiento por lo menos en lo que respecta a la concepción del razonamiento como acto real de los hombres. El pensamiento, lejos entonces de aparecer como entidad abstracta, se expresaría en su transcurso como proceso práctico, aplicación real del raciocinio a un objeto concreto.

La teoría platónica de los dos mundos, la verdad y la sabiduría

¹⁰¹ Rostro..., p. 105.

¹⁰² Ibid., pp. 95-104.

perteneciendo al mundo de las ideas y no al mundo real (de las sombras), y su interpretación aristotélica, por lo menos en la Baja Edad Media donde, aunque reconociendo dos tipos de razón, se privilegió la divina, perfecta, sobre la humana, imperfecta (Santo Tomás, Pascal), favoreció la permanencia en la ciencia de la noción de grados de verdad (Escuela de Viena). Pero Roig¹⁰³ nos recuerda que no hay dicotomía entre el Ser y el Tener, o sea entre el alma y el cuerpo. El objeto existe en sí, tiene carácter axiológico antes que mi palabra lo nombra. El lenguaje es medio, no fin.

Lo que en el planteamiento de Roig nos hubiera parecido contradictorio se aclara comparándolo con la preocupación de Zola acerca del hombre fisiológico. Basándose en los positivistas, Zola afirma la necesidad de preocuparse no por el hombre psicológico sino fisiológico. Distinción que ya hemos encontrado en Roig. Pero al igual que Roig, Zola precisa su pensamiento: pretende comprender el hombre psicológico a partir de su relación con el medio. Proceso de conocimiento que yendo de lo general a lo particular quiere procesar la objetivización lógicamente a través de una técnica de desintegración-síntesis y reducción que le permite “ceñir” y discernir el fenómeno sin hundirse en la circunstancialidad de una aproximación ontologizante. Así lo que define la verdad o falsedad final del juicio no es su corrección formal sino su adecuación a las cualidades precisas del fenómeno. Reconocer el carácter axiológico intrínseco de las cosas en sí no significa pues la identificación entre este valor o verdad del objeto y el Bien: la mera existencia del discurso racista no es suficiente como para validar sus planteamientos ni, mucho menos, sus actos. Creer no es saber. Al revés, la ciencia logra desentrañar lo arbitrario de los mecanismos ideológicos gracias a los métodos ya propuestos y analizados. Reconocer al objeto un ser fuera de mí no implica que mi juicio o enunciación acerca del objeto y sus

¹⁰³ *Teoría...*, pp. 198 – 208.

valores revela automáticamente su ser en sí. Al contrario, el método que permite reducir matemáticamente el proceso de conocimiento y definir sus límites es el que nos puede aclarar sobre la permanencia de las cualidades intrínsecas del objeto. No es como lo postularon los neopositivistas la verdad una reducción matemática; es el método para alcanzar esta verdad el que es una reducción matemática. Un método puede ser falso, mi juicio puede equivocarme. Sin embargo un gato no deja nunca de ser un gato.

No se trata aquí de una evidencia. No hay ninguna evidencia a priori de que una cosa sea esta cosa. Pero el conocimiento por ejemplo de la anatomía, morfología, de las costumbres y hábitos de los gatos es lo que permite clasificar cualquier tipo de gato. Que aparezca o desaparezca una raza de gatos, que cambian sus cualidades morfológicas o sociales, nada de eso es suficiente tampoco como para considerar relativa la existencia real de los gatos.

Pero, una vez planteada la realidad de la cosa en sí, ¿se puede afirmar que hay posibilidad de conocerla cabalmente? Ahí tendría cabida el relativismo.

Después de Spengler, Lenin habló de la evolución de la historia y del conocimiento, es decir, su evolución por etapas. Si bien es cierto que en parte son mis sentidos que me llevan al conocimiento, no son sólo ellos. Un juicio científico es y debe ser otra cosa que una simple impresión. Es la acumulación de datos que son recopilados y por medio del análisis sintetizados. Podemos así decir que haciendo como sujeto (sujetivamente entonces) tales operaciones de análisis y síntesis estamos objetivando nuestra concepción en función de un conocimiento preciso del objeto. En ello nos ayuda mucho la lógica, y su rama que es la canónica, en sus principios de identidad ($X = X$; si $X =$

Y, entonces $Y = X$; si $X = Y = Z$, entonces $X = Z$), contradicción (dos juicios contradictorios no pueden ser simultáneamente válidos), y exclusión (dos juicios contradictorios no pueden ser simultáneamente falsos).

La verdad y uno de sus modos de expresión: el lenguaje, una vez liberados de sus disfraces de inmutabilidad, trascendencia e idealidad, se revelan sujetos a los adelantos de la ciencia. Por ejemplo se conocen cabalmente ahora el mecanismo respiratorio de los seres vivos o el modo de funcionamiento de un carro.

Nos parece necesario para concluir, retomar el cuestionamiento de Roig¹⁰⁴ acerca de la relación entre ética y ciencia. El mito de la superioridad de la ciencia sobre los individuos fue causa de numerosos horrores en la historia, como los experimentos sobre seres humanos. Nos parece justo analizar este punto en función de la ignorancia. De hecho, más todavía que la ciencia, la ignorancia favorece el odio y la monstruosidad en el comportamiento humano. Como lo recuerda Bataille en *L'érotisme*, todo organismo tiene conciencia de sí. La psicología lo compruebe. Pero eso significa también que la conciencia del Otro es posterior y se adquiere a través del proceso de sociabilización. Cabe entonces preguntarse ¿qué ciencia permite y valida crímenes de todo tipo, si no una ciencia que desconoce perfectamente la ciencia? Una ciencia que no es una ciencia, una ciencia que soporta y desarrolla ideologías. Por eso, las ciencias humanas deben combatir la ignorancia (Aníbal Ponce) y favorecer una utilización más justa de la ciencia. Pero urge entonces que las ciencias humanas se científicen, dejan de ensimismarse y abandonan la apología sistemática de la mera subjetividad en provecho de una metodología realmente valiosa (véase el magnífico de Ernst Robert Curtius sobre la literatura medieval, realizado en el mismo momento del surgimiento de las

¹⁰⁴ *Rostro...*, pp. 95-104.

tesis nazies, con el fin combatir el odio entre las naciones, historicizando, y por ende racionalizando, las interacciones, y al fin la unidad, de las distintas culturas europeas - prueba, pues, al nivel científico, de la necesidad y validez, ya estudiada en el presente trabajo, del comparatismo como única forma posible al día de pensamiento humanístico -). Así tal vez podríamos responder, por fin, a la pregunta que nos hace César Vallejo en *“Un hombre pasa con el pan al hombro...”*:

*“Otro (hombre) ha entrado a mi pecho con un palo en la mano
¿Hablar luego de Sócrates al médico?/.../
Otro tiembla de frío, tose, escupe sangre
¿Cabrá aludir jamás al Yo profundo?”*